

جامعة الأزهر  
كلية أصول الدين بالقاهرة

# شرح الإرشاد

لتنقي الدين المقتراح المتوفى سنة ٦١٢ هـ  
تحقيق ودراسة

إعداد

فتي أحمد عبد الرزاق

المدرس المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنين -  
جامعة الأزهر بالقاهرة

لنيل درجة العالمية (الدكتوراة) في العقيدة والفلسفة

إشراف

د. السيد محمد اللانور حارس عيسى

الأستاذ بكلية

د. محمد شمس الدين إبراهيم

الأستاذ المتفرغ بكلية

وعضو مجمع البحوث الإسلامية .

« بسم الله الرحمن الرحيم »

« المقدمة »

\*\*\*

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد :

فقد كانت مباحث الألوهية مجالا خصبا للأفكار والتيارات العقلية منذ قديم الزمان ، ولقد حاول المفكرون في مختلف العصور القديمة خوض هذه المباحث ، فيما استطاعوا أن ينتجوا تصورا يليق بالبارئ - تعالى -

وما قد روا الله حق قصده

ولقد من الله تعالى على البشرية منذ فجر التاريخ ، فأرسل الرسل مبشرين ومنذرين ، وأوحى اليهم بتبليغ الناس ربه وبيوته ، وكماله ، واستحقاقه الألوهية والعبادة وحده ، وما شرع لهم من الدين إرشادا لهم إلى مصالحهم ، في الدنيا والآخرة .

وقد كانت رسالة نبينا - صلى الله عليه وسلم - خاتمة هذه الرسالات ، وناسخة لما قبلها من الشرائع .

وقد اشتمل القرآن الكريم وكذلك السنة النبوية على شرح العقيدة الإسلامية وبيان أصول الدين ، وأحكام العبادات والمعاملات ، وإرشاد الناس إلى مصالحهم .

وفي صدر الإسلام لم يتعرض السلف الصالح لمباحث الألوهية بالتدقيقات الخفية والتفريعات العميقة ، ولكن لما كانت رسالة الإسلام للعالمين عامة وكثرت الفتوحات فقد دخل في الإسلام خلق كثير على اختلاف أجناسهم ومعتقداتهم وأفكارهم وثقافتهم ، وكان لزاما على المسلمين التعامل مع هؤلاء بالتعرض لشرح تعاليم الإسلام لهم أو لتناول معتقداتهم السابقة بالرد ، أو للتصدي لهجوماتهم الفكرية على الإسلام ، أو لتبليغ دعوة الإسلام إلى تلك الأمم المختلفة الأجناس ، فاقترضت هذه المرحلة من تاريخ الإسلام الاتصال بشتى ثقافات الأمم ومعتقداتهم لفهمها وتحصيلها ، والتسلح بأسلحتهم للتعامل معهم .

وفي هذه الظروف كانت مباحث الألوهية مجالا خصبا للمناقشات والمساجلات والجدال ،

وقد تناولها المسلمون بجدية بالغة دفاعاً عن الدين أو دعوة إليه فظهرت المذاهب الإسلامية ، ودارت أكثر بحوثهم ومساجلاتهم حول مباحث الألوهية ، وتعرضوا لكثير من التفريعات العميقة بالبحث والدرس ما نتج عنه أضخم تراث فكري من النظريات المتناسقة المتكاملة والبحوث العقلية الدقيقة ، لم تطلع أمة من الأمم في إنتاج مثله كما ولا كيفاً .

وقد ظفر علماء أهل السنة بقدر وفير من إنتاج هذا التراث الضخم ، فارتفعت في مجال بحوث الألوهية أسماء أعلام أهل السنة كابن كلاب والقلاسي والأشعري والماتريدي وعلماء ما وراء النهر والباقلاني والـأستاذ الإسفرايني وابن فـورك والجويني والغزالي والشهرستاني ، والفخر الرازي وغيرهم كثير .

وقد أنتج كل منهم من التراث ما ينوء بحمله الرجال .

وقد أصيب الفكر الإسلامي بفقد كثير جداً من هذا التراث ، ولم يصلنا سوى قدر ضئيل من هذه المؤلفات بلغ مكانة عالية في نفوسنا ، فاتجه إليه الطلاب بالدرس والتحصيل .

ولما كان الإمام الجويني يمثل فهماً واعياً لمعتقدات أهل السنة الأشاعرة في مرحلة نضوج مذهبهم ، فقد كانت مؤلفاته أبرز المؤلفات التي توجه إليها الطلاب لتحصيل مذهب أهل السنة الأشاعرة :

وكان أشهر كتب الجويني التي تيسر للطلاب الحصول عليها هو كتاب الإرشاد ، ولهذا الكتاب قيمة علمية كبيرة ، لما يحويه من دقائق الكلام وعاليه في غير تطويل ولا اختصار ، ولكونه مثلاً لمذهب الجمهور من أهل السنة الأشاعرة .

ولكن هذا الكتاب يتوقف فيه الباحثون والطلاب كثيراً ، ويصعب عليهم فهمه ، لعمق معانيه ، ودقه مباحثه وتفريعاته .

فهو في حاجة إلى من يتعرض له بتوضيح معانيه ، والكلام على دقائقه وتحليل أدلته ، وشرح مسائله .

وقد توفر لهذا الكتاب عدد يليق به من الشروح

فألهمني الله تعالى - أن أتجه إلى شرح من هذه الشروح ليكون موضوع بحثي ودراستي لنيل درجة العالمية ( الدكتوراه ) في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين بالقاهرة ، فوجدت أن المتاح من هذه الشروح كتاب نكت الإرشاد لابن دهاق سنة ٦١٦ هـ وهو كتاب ضخم في خمسة مجلدات كبيرة ، خرج به مؤلفه عن كونه شرحاً للإرشاد إلى موسوعة في بحوث العقيدة والفلسفة ، فخرج عن حاجة الكتاب إليه ،

كما وجدت شرحاً للإرشاد لأبي بكر محمد بن عبد الله بن ميمون م ٥٦٢ هـ وهو شرح  
في نظري لا يفي بحاجة الإرشاد المشار إليها، بالإضافة إلى أن التيسر منه صورة عن نسخة  
خطية واحدة موجودة بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة لم أظن لصلاحيتها  
للتحقيق لعدم وجود نسخ أخرى .

فهداني الله تعالى - أن أظفر بكتاب شرح الإرشاد لتقي الدين المقتزى م ٦١٢ هـ ،  
ووجدت فيه الحاجة المنشودة لكتاب الإرشاد ، فقد شرط الشيخ تقي الدين المقتزى على  
نفسه تفسير معانيه ، وتحريروا دلته ، والكلام على نكته وقسمته ، كما شرط على نفسه  
الالتزام بمسائله ، وعدم الخروج عنه إلى تأليف كتاب غيره ، فاستخرت الله تعالى -  
وتقدمت لتسجيله في كلية أصول الدين بالقاهرة لنيل درجة العالمية ( الدكتوراه )  
في العقيدة والفلسفة .

وقد وجدت لهذا الكتاب نسختين خطيتين في القاهرة ، ولما لاحظت حداثة نسخهما  
بحثت في كل مكان عن نسخ أخرى وبذلت كثيراً من الجهد والوقت فظفرت بصورة لنسخة خطية  
من السعودية ، وصورة لنسخة خطية من بريطانيا ، كما تأكدت من خلو خزانة القرويين بفاس /  
المغرب ، ومكتبة جامعة ليدن بهولندا ، من نسخة لهذا الكتاب وذلك بعد الاتصال  
بهما .

ولم أقصر لحظة في البحث عن نسخ أخرى لكتاب ففاضطرت إلى إخراجه بأربع نسخ  
حصلت عليها ، وقد مَنَّ الله تعالى - عليّ فاستقام النص بهم ، ولم أحوج إلى نسخ أخرى .  
وقد اشتمل بحثي هذا على مقدمة وقسمين وخاتمة .

خصصت المقدمة للحديث في أهمية الموضوع العلمية وسبب اختياري له .

أما القسم الأول فهو في الدراسة ويشتمل على بابين :

الباب الأول : عن الشيخ تقي الدين المقتزى وفيه فصلان :

الفصل الأول : في عصر الإمام تقي الدين المقتزى من النواحي

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .

والفصل الثاني : في الحديث عن حياته ، وفيه تناولت بالبحث

والتحقيق اسمه ، ألقابه ، كنيته ، أسرته ، مولده ، موطنه ،

أخلاقه وسيرته ، ثقافته ، مصادره وشيوخه ، وفاته ، جهوده

العلمية بإبراز مؤلفاته وجهوده في التعليم وتلاميذه .

أما الباب الثانى : ففى الحديث عن الكتاب ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : فى التعريف بالكتاب وقد تناولت فيه بالبحث تحقيق نسبة الكتاب ، تحقيق اسم الكتاب ، منهج الشيخ المُقْتَرَح فى الكتاب بالإضافة الى عرض موجز لكتاب الإرشاد والتعريف به وبمؤلفه ، النسخ الموجودة للمخطوط ووصفها ، منهجى فى اختيار النسخ ، منهجى فى التحقيق .

أما الفصل الثانى : ففيه الدراسة عن الكتاب بتناول كل مسأله بالعرض والشرح والتحليل ، معلقا عند الحاجة بالنقد أو مبرزاً جهود المؤلف والشارح ، مضيفاً عند الحاجة آراء العلماء أو المذاهب فى المسألة .

وأما القسم الثانى : ففيه وضعت نص الكتاب محققاً ومعلقاً عليه عند الحاجة لذلك .  
وأما الخاتمة : فقد ذكرت فيها نتائج البحث وما أردت أن أوصى به من يسلك هذا الطريق .

وختمت البحث بذكر المراجع التى اعتمدت عليها فى بحثى ، وذكرت فى كل مرجع بيانات الطبع - اسم المطبعة ومكانها ورقم الطبعة وتاريخ الطبع - ورتبتها ترتيبها هجائياً وفقاً لألقاب المؤلفين وذكرت فى كل مؤلف اسمه وتاريخ وفاته مقدماً القرآن الكريم وكتب السنة الصحاح .  
ثم فهرست تفصيلاً الأبواب الكتاب وفصوله ومحتويات البحث .

وانتها لخطوة على الطريق الذى اختاره الله تعالى لى يعلم الله كم بذلت فيها من جهد ، أسأل الله العلى القدير أن تكون خطوة موفقة ، وأن تكون بداية لخطوات أخرى موفقة .  
وأخيراً أتوجه بآيات الشكر والعرفان إلى أساتذتى الأجلاء بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة ، فمنهم فتحت لى آفاق البحث والدراسة ، وعلى أيديهم خطوات وأخطو خطوات العلم ، ومنهم أفدت التوجيه والنصح .

وأخص بالذكر علمين جليلين من شيوخى وفقهى بهما الله تعالى -  
لإخراج هذا البحث هما أستاذى الجليل فضيلة الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين إبراهيم سالم عضو مجمع البحوث الإسلامية والأستاذ المتفرغ بالكلية وفضيلة الأستاذ الدكتور -  
محمد الأنور حامد عيسى الأستاذ بالكلية ، فقد نهلت من علمهما الغزير، وأفدت من توجيهاتهما

السديدة ، وتعلمت من خلقهما وتقواهما ، أسأل الله العلى القدير أن يوفقنى إلى الاقتداء  
بهما علما وخلقاً وتدينًا ،

جزاهم الله تعالى عنى خيرا الجزاء

كما أشكر لكل من نصح لى ووجهنى من الأخوة الزملاء ، كما أشكر لإدارة عسادة شئون  
المكتبات بجامعة الرياض بالملكة العربية السعودية ومكتبة جامعة كبردج بهريطانييا  
ومكتبة جامعة ليدن بهولندا وخزانة جامعة القرويين بفاس وكل من عاوننى فى الاطلاع  
على كتاب أو شرائه .

والحمد لله رب العالمين

\* \* \*

فتحى أحمد عبد الرازق

\* القسم الأول \*

الدراسة

يشتمل هذا القسم على بابين :

الباب الأول : عن الشيخ تقي الدين المقتدر

الباب الثاني : عن الكت

\* \* \*

« الباب الأول »

الإمام تقى الدين المُقْتَرَح

يشتمل هذا الباب على فصلين :

الفصل الأول : فى عصر الإمام تقى الدين المُقْتَرَح

الفصل الثانى : فى حياته

\*\*\*



## ❖ الفصل الأول ❖

عصر الإمام تقى الدين المقتدر

أولا : عصره من الناحية السياسية

ثانيا : عصره من النواحي الاجتماعية والاقتصادية

ثالثا : عصره من الناحية الثقافية

❖

❖

❖

أولا : عصره من الناحية السياسية .

عاش الشيخ المقترح زمن الدولة الأيوبية في مصر فعاصرها منذ قيامها ، وعاش في ظلها ، واعتق أن توفي قبيل نهايتها ، فقد ولد الشيخ المقترح في سنة ٥٦١ هـ وتوفي في سنة ٦١٢ هـ .

وقد قامت الدولة الأيوبية في مصر في سنة ٥٦٤ هـ ، واستمرت إلى سنة ٦٤٨ هـ .

وفي حياة الشيخ المقترح عاصر أحداثا جسيمة تتمثل في أن مولده شهد نهاية الدولة الفاطمية في مصر كما شهد صباه قيام الدولة الأيوبية ، وعاش شبابه في أوج استقرارها ، وأوج انتصارات صلاح الدين الأيوبي ، وشهدت وفاته حقبة من التفتك والضعف والاضطراب في بنيان الدولة الأيوبية إيذانا بنهايتها .

وأود أن أذكر بعض الأحداث التي عاصرها الشيخ في هذا العصر .

وتجدر الإشارة إلى أن قصة استيلاء الأيوبيين على مصر قصة طريفة لم يكن يتوقعها صلاح الدين نفسه ، أود أن أذكرها .

وفي البداية أنه إلى أن المؤرخين قد اهتموا بالبحث عن السلالة الأيوبية ، ولكن قد اكتشف هذه السلالة الغموض فلم يتضح للمؤرخين بيقين أكثر من أن هذه الأسرة تنحدر من أصل كردي <sup>(١)</sup> ، وأن شاذي - جد صلاح الدين - كان يعيش في بلدة دُويش من بلاد أذربيجان من جهة آران وبلاد الكرج <sup>(٢)</sup> .

قال ابن خلكان ، ولقد تنهمت نسبهم كثيرا فلم أجد أحدا ذكر بعد شاذي أبا آخر ، حتى اني وقفت على كتب كثيرة بأوقاف وأملاك باسم شيركوه وأيوب فلم أرفيها سوى شيركوه بن شاذي ، وأيوب بن شاذي لا غير ، <sup>(٣)</sup>

---

(١) كان شاذي جد صلاح الدين من الأكراد الروادية ، والروادية بطن من الهذليانية ، وهي قبيلة كبيرة من الأكراد . راجع : وفيات الأعيان لابن خلكان ١٣٩/٧ باعتناء

د . إحسان عباس ط / د ار صادر / بيروت .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية /

د . أحمد شليبي ١٦٥ / ٥ ط / ٦ / مكتبة النهضة المصرية / ١٩٨٣ م .

(٣) راجع : وفيات الأعيان ١٤٠ / ٧ .

أما عن قصة تمكن صلاح الدين الأيوبي من الاستيلاء على مصر وقيام الدولة الأيوبية فنذكر : أن شاذي جد صلاح الدين كان له صديق في دوين اسمه بهروز ، وحدث أن هاجر بهروز إلى العراق حيث عمل في خدمة السلطان مسعود بن غياث السلجوقي (١) ، وفي هذا البلاط لمع نجم بهروز فأُسند له السلطان ولاية بغداد ، وأقطعته مدينة تكريت - قرية مشهورة بين بغداد والموصل - وفي هذا المجد لم ينس بهروز صديق صباه شاذي ، فاستدعاه هو وأهله وجعله حاكماً على تكريت بالنيابة عنه ، وكان مع شاذي ولداه نجم الدين أيوب (٢) - والحد صلاح الدين - وأسد الدين شيركوه (٣)

وحدث أن مات شاذي بعد فترة فتولى مكانه أبنته الأكبر نجم الدين ، ولكن حدث خلاف بين شيركوه وبين أحد بطانة بهروز المقيمين في تكريت فقتله شيركوه مما أثار غضب بهروز ، فأرسل بهروز حاكماً جديداً إلى تكريت ، وعزل نجم الدين وطلب منه أن يسلمه السلطان وأن يهاجر من تكريت هو وأهله .

وفي قلعة تكريت - وقبيل أن يغادرها -  
نجم الدين ولد صلاح الدين الأيوبي (٤) سنة ٥٣٢ هـ (٥)

وقد اتجه نجم الدين أيوب عقب خروجه من تكريت سنة ٥٣٢ هـ إلى الموصل مستمينا بصديقه عماد الدين زنكي (٦) ، وفي رحاب عماد الدين زنكي ازدهرت الأسرة الأيوبية وأصبح نجم الدين وأخوه شيركوه من خيرة القواد .

(١) راجع موسوعة التاريخ الإسلامي ١٦٥/٥ .

(٢) ولد نجم الدين أيوب في قرية يقال لها أجد أنقاز على باب دوين ، وهذه القرية جميع أفرادها أكراد روائية . راجع : وفیات الأعيان ١٣٩/٧ - ١٤٠ .

(٣) راجع : تاريخ الشعوب الإسلامية / كارل بروكلمان ٣٥٠ ترجمة أمين فارس ، منير البعلبكي ط ٧ / دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧ م .

(٤) صلاح الدين الأيوبي : الملك الناصر صلاح الدين أبو المظفر يوسف بن أيوب ابن شاذي . راجع : وفیات الأعيان ١٣٩/٧ .

(٥) راجع : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي / حسن إبراهيم حسن ١٠٤/٤ ط ٢ / مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ م ، موسوعة التاريخ الإسلامي ١٦٦/٥ .

(٦) راجع : تاريخ الإسلام السياسي ١٠٤/٤ .

وحدث أن استطاع عماد الدين الاستيلاء على بعلبك من الأسرة البوريّة  
 فعين نجم الدين حاكماً عليها (١) وحدث بعد مقتل عماد الدين أن تنازع أولاده على  
 السلطة ، وكان من أبرزهم نور الدين الذي ضم شيركوه إليه ، وفي أثناء  
 هذا النزاع لم يقو نجم الدين على الاحتفاظ ببعلبك ، بعد أن ترك أولاد عماد الدين  
 إمداده بما يقوى به نفسه فاضطر إلى تسليم بعلبك إلى الأمراء البوريين (٢) ،  
 فأكرمه البوريين وعينه قائداً لقوات الشام (٣) ، وفي ذلك الحين  
 تغلب نور الدين بن عماد الدين زنكي على منافسيه واتسع سلطانه ، فخرج ليضم  
 الشام ليطوق الصليبيين ، وكان شيركوه على رأس قواته التي هاجمت دمشق ،  
 وكان شقيقه نجم الدين على رأس القوات البوريّة الدافعة عن دمشق ، فاستسلم  
 نجم الدين لنور الدين للرغبة العامة في تطويق الصليبيين ، وعاد نجم الدين إلى  
 ظل أسرة عماد الدين زنكي (٤) .

وبعد أن تست السيطرة لنور الدين على حلب ودمشق تطلع إلى مصر ، وقد  
 شجعه على ذلك فوضى الوزارة في مصر إبان عهد الخليفة الفاطمي العاضد  
 ٥٥٥ - ٥٦٢ هـ فأرسل نور الدين ثلاث حملات إلى مصر بقيادة شيركوه وابن أخيه  
 صلاح الدين :

وكانت الأولى سنة ٥٥٩ هـ استجابة لطلب شاور بن مجير وزير العاضد  
 في مصر ، وكان قد هرب إلى الشام من وجه ضرغام بن عامر اللخمى واستنجد  
 بنور الدين ، وقد قضت هذه الحملة على ضرغام ، ولكن شاور لم يوف بوعد لنور الدين -  
 وكان قد وعده بأن يقوم بنفقات الحملة ، وأن يعطيه ثلث خراج مصر جزية سنوية -  
 بل خان به بأن استعان بالصليبيين على نور الدين فدوا له يد المساعدة ، وحاصروا  
 جيش شيركوه في بلبس ، ولكن نور الدين أعد العدة لمهاجمة الصليبيين في الشام ،  
 فاتفق الفريقان على رجوع شيركوه عن مصر سنة ٥٥٩ هـ (٥) .

(١) راجع موسوعة التاريخ الإسلامي ١٦٢/٥ .

(٢) راجع المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع المصدر السابق ١٦٨/٥ ، تاريخ الإسلام السياسي

وقد كانت الحملة الثانية سنة ٥٦٢ هـ وقد حضرت إلى مصر لقائمة الصليبيين الذين عادوا إلى مصر بناءً على طلب شاوور ليثبتوا عرشه الذي كان يهتز تحتهم ، وقد حدث بين الصليبيين والحملة الثانية لنور الدين معركة البابين - وكانت معركة كبرى - وفي البداية انتصرت جيوش نور الدين بقيادة أسد الدين شيركوه ، لكنها لم تتبع المهزومين الذين اتجهوا صوب القاهرة بل اتجهت نحو الإسكندرية لحمايتها من زحف وارد من صقلية ، أما شيركوه فقد اتجه بقطعه أخرى من الجيش إلى الصعيد بعد أن استخلف عليها ابن أخيه صلاح الدين في ألف فارس ، فنزل عليه شاوور ومعه الملك مري - ملك الفرنج - فقام معهم أهل الثغر واستعدوا لقتال شاوور ، فحصرهم شاوور حتى قل الطعام عندهم ، فتوجه إليهم شيركوه وقد حشد من العربان جموعاً كثيرة ، واتفق أن هجم نور الدين على القدس ، فتم الاتفاق بين جيش نور الدين وبين الصليبيين على الرجوع عن مصر مرة أخرى على أن يبذل إليهم شاوور خمسة آلاف دينار ، ونفذ الاتفاق .

أما الحملة الثالثة فقد كانت سنة ٥٦٤ هـ وكان سببها أن خلافاً وقع بين شاوور والفرنجة ، لأنه لم يوف لهم بما تعهد به إليهم من أموال ، فهاجم الفرنجة مصر واحتلوا بلبس ، وحينئذ اتصل الخليفة العاضد سرّاً بنور الدين بسبب عماد الدين زنكى ، وطلب عونه ضد الصليبيين وضد شاوور ، فحضر شيركوه ورفض صلاح الدين الحضور مع الحملة لما أصابه في الحملات السابقة ، ولكنه أذعن للضغوط وقبل الحضور مع الحملة ، وحدث أن تظاهر شاوور بالترحيب بالحملة ، وذهب لاستقبال شيركوه ولكن صلاح الدين قبض عليه ، وصدرت أوامر من الخليفة بالقضاء عليه فقتل (١) ، واستندت الوزارة في مصر إلى شيركوه سنة ٥٦٤ هـ ، ولكن شيركوه مات بعد شهرين أو ثلاثة فألت الوزارة إلى صلاح الدين (٢) ، وباستلام صلاح الدين الوزارة في مصر بدأت شمس العصر الفاطمي في الغروب ودخلت مصر في عصر جديد آلت فيه إلى أحضان المذهب السني .

وقد بدأت سلطة صلاح الدين في مصر في ظل الخلافة الفاطمية لكنه لم يقطعها إلا في سنة ٥٦٧ هـ (٣) ، وكان مركز صلاح الدين في هذا العهد في غاية الحرج لأنه أصبح وزيراً للخليفة الفاطمي الشيعي وفي نفس الوقت نائباً عن نور الدين السني

(١) راجع الحملات الثلاث في : الخطط القرظية لتقى الدين أبي العباس أحمد المقرظي ١٧٤/١ - ١٧٥ ط ١٩٨٧/٢ الناشر مكتبة الثقافة الدينية ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥١ ، تاريخ الإسلام السياسي ١٨٩/٤ - ١٩٣ ، موسوعة التاريخ الإسلامي ١٦٨/٥ -

(٢) راجع تاريخ الإسلام السياسي ١٠٥/٤ ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٢ ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية / كلود كاهن ٢٤٩ ترجمة بدر الدين قاسم ط ١٩٨٣/٣ م .

(٣) راجع موسوعة التاريخ الإسلامي ١٦٩/٥ .

فاضطر إلى الدعا' لهما في الخطبة (١) وأخذ يعد العدة للانفراد بالسيطرة على مصر فظهر منه العدل بين الناس ، كما ظهر منه التسامح بين أتباع المذهب الشيعي والسني وسوى في معاملته بين أتباع الديانات المختلفة ، كما رفع المظالم ، وخفف الضرائب عن المصريين وبذل الأموال ، واستحوذ على حب الناس وتقديرهم له باتخاذ مواقف الحازمة من الصليبيين ، وردء بعنف عدوانهم على ديمساط وهجومه عليهم في معاقلم (٢)

وما أن استحوذ صلاح الدين على حب المصريين ، وتمكن من اتخاذهم له زعيما ، واستقر الأمر في يده ، حتى فكر في القضاء على الخليفة الفاطمي العاضد .

واتفق أن كان العاضد مريضا منزويا في بيته مسلوب السلطة (٣) ، فدبر صلاح الدين لاسقاطه ، وقد تردد في بادئ الأمر في إعلان عزله ، وإسقاط الخلافة الفاطمية ، ولكنه انتهى إلى عزله ، فأوعز إلى أحد أتباعه أن يعلن عزله في أحد المساجد ، ليرى رد فعل الجماهير إذا عزله ، ولكن أحدا لم يحرك ساكنا ، فأمر صلاح الدين جميع خطباء المساجد أن يفعلوا ذلك في الخطبة التالية ، وكان ذلك في سنة ٥٦٧ هـ (٤)

وبعد هذه الخطوة صار صلاح الدين في خطوات تثبيت دولته الجديدة فخطب للخليفة المستضي' بالله المباسي تأكيداً لانتهاء العهد الفاطمي وإلحاق مصر بالخلافة المباسية ، وعزل القضاة الشيعة ، وأقام قاضياً شافعياً في القاهرة ، وأنشأ الدارس الشافعية في مصر (٥)

ولاح في ذهن صلاح الدين مشكلة كبرى هي نور الدين زنكي الذي أخضره إلى مصر في حملاته الثلاث نائبا لقائدها ، وقد تطلع صلاح الدين إلى التخلص منه فشعر نور الدين بذلك وانتهى الأمر بسيطرته على صلاح الدين (٦)

(١) راجع تاريخ الإسلام السياسي ١٠٥/٤

(٢) راجع : موسوعة التاريخ الإسلامي ١٢٠/٥ - ١٢١

(٣) راجع : المصدر السابق ١٢١/٥

(٤) راجع : موسوعة التاريخ الإسلامي ١٢١/٥

(٥) راجع : المصدر السابق ١٢٢/٥

(٦) راجع : تاريخ الإسلام السياسي ١٠٥/٤ ، موسوعة

التاريخ الإسلامي ١٢٢/٥

وحدث أن مات نور الدين زنكى فى سنة ٥٦٩ هـ (١) وحينئذ فتح الله على صلاح الدين وآتاه الملك والسلطان ، وحدث من المعجائب ما لا يتوقعه صلاح الدين .

فبعد موت نور الدين زنكى خلفه ابنه إسماعيل الذى نودى له بالسلطان وقد كان فى الحادية عشرة من العمر ، وكانت الوصاية عليه موضع نزاع بين كمشتكين الأتابك وشمس الدين محمد بن عبد الله بن المقدم (٢) .

وفى ذلك الوقت كان سيف الدين غازى بن قطب الدين مودود بن عماد الدين زنكى - ابن عم إسماعيل - مستبداً بالموصل ، وشمس الدين على بن الدايمه على قلعة حلب (٣) ، ولم يكن صلاح الدين حتى ذلك الوقت أعظم شهرة من هؤلاء .

ولكن كانت حركة التنازع خطيرة والفرنجية يتحينون الفرس ، والمتنازعون يلجئون للفرنجية طالبين العون .

وفى وسط هذا النزاع بين قواد نور الدين زنكى رأى ابن المقدم بدمشق أن كفة كمشتكين رجحت فاستطاع أن يمجس ابن الدايمه ويستولى على حلب ، لكنه خاف عاقبة ذلك ، فأرسل إلى سيف الدين غازى يطلب منه الحضور إلى دمشق لحمايتها من كمشتكين ، ولكن سيف الدين لم يستجب له فأرسل هذا يدعو صلاح الدين لذلك ، وأيد الخليفة العباسى هذه الدعوة فزحف صلاح الدين إلى الشام سنة ٥٧٠ هـ ، وخاض فى الشام بعض المعارك كتب له فيها النصر ، فدانت له الشام فيما بين سنتى ٥٧٠ - ٥٧٢ هـ وامتد نفوذه إلى الموصل ، ثم استولى على حلب سنة ٥٧٩ هـ .

وثبت صلاح الدين سيطرته على الشام بإحسانه إلى الأسراء المهزومين وتصالحه مع بعضهم ومنحه لهم المال والاقطاع فكتب له الخليفة العباسى بالولايه على مصر والشام (٤) .

وحينئذ تطلع صلاح الدين الى توسيع سلطانه فاستعاد كثير من البقاع بالشام كانت تحت يد الفرنجة ، كما استعاد الأرض المقدسه ، وأرسل أخاه طوران شاه الى شواطئ شمال أفريقيا فاستولى على سواحل طرابلس

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع تاريخ الإسلام السياسى ١٠٧/٤ - ١٠٩ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ١٧٨/٥ .

وتونس حتى مدينة قابس من التومانديين سنة ٥٦٨ هـ ، ثم أرسله إلى بلاد النوبة فاستولى عليها ، ثم بعث به إلى اليمن فاستولى عليها سنة ٥٦٩ هـ ، وكذلك الحجاز (١) .

وبهذا اتسعت ملكة صلاح الدين ، وقوى سلطانه ، وصار زعيماً لمملكة ممالك في الشرق الأوسط ، على الرغم من إرادته فقد رفض الحضور إلى مصر بين قادة الحملة الثالثة التي أرسلها نور الدين زنكي لتأديب شاور - الوزير المصري - والفرنجية .

وبعد أن روينا قصة صلاح الدين والأيوبيين وكيف أنهم صاروا إلى حكم مصر أود أن أروي شيئاً من أحداث بقية العصر فأذكر أنه قد حدث أن توفي صلاح الدين الأيوبي بدمشق سنة ٥٨٩ هـ ، ودفن بها (٢) ، وبعد وفاته صلاح الدين بدأ يدب الضعف في بنيان الدولة الأيوبية ، ولاحت بوادر الانهيار ، فقد قسمت المملكة بين أولاد صلاح الدين وأخوته وغيرهم من فروع الأسرة الأيوبية ، فصارت السلطنة العامة لابنه الأفضل - أكبر أولاد صلاح الدين - كما صارت له دمشق ، وجنوب سوريا ، وصارت مصر لابنه العزيز ، وحلب لابنه الظاهر ، وصارت العراق وديار بكر للعادل - شقيق صلاح الدين - وتولى باقي أفراد الأسرة حماة وحمص ومعلبك واليمن وبقية الممالك (٣)

وحدث نزاع بين أفراد الأسرة الأيوبية فرجحت كفة العادل على منافسيه فاستولى على دمشق سنة ٥٩٢ هـ من الملك الأفضل ، واستولى على مصر سنة ٥٩٦ هـ من المنصور بن العزيز ، واستولى على شمال العراق وعين مسن أولاده من حكمها باسمه ، ومات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وبعد موته تولى أبناءه السلطان على نحو ما تم بعد موت صلاح الدين ، واستمر سلطان هذه الممالك في يد أبناء العادل حتى سقوط الدولة الأيوبية ، وكانت مصر في هذا الحين المركز الرئيسي للدولة الأيوبية بزعامة أولاد العادل منذ وفاة الملك الأفضل وحتى نهاية الدولة الأيوبية بمصر سنة ٦٤٨ هـ (٤)

(١) راجع : تاريخ الإسلام السياسي ١٠٧/٤ - ١١٠ ، موسوعة التاريخ الإسلامي ١٧٩/٥ .

(٢) راجع : المصدر السابق ١٨٣/٥ .

(٣) راجع المصدر السابق ١٨٤/٥ - ١٨٥ .

(٤) راجع الدولة الأيوبية وما وقع فيها من أحداث في : وفیات الأعيان ١٣٩/٧ - ٢١٢ ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٠ - ٣٦٥ ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية ٢٤٩ - ٢٥١ ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ١٠٤/٤ - ١١٥ ، ١٨٩ - ١٩٧ ، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ١٦٣/٥ - ١٨٦ .



وأود أن أسجل بعض الملامح الرئيسية لعصر الشيخ تقي الدين النقشبندي  
من الناحية السياسية فأذكر :

- (١) كانت الدولة الأيوبية في مصر ما بين عامي ٥٦٤ هـ - ٦٤٨ هـ .
- (٢) صاحب قيام الدولة الأيوبية القلاقل السياسية وكثير من الحروب .
- (٣) استقرت الأمور في مصر باستقلال صلاح الدين الأيوبي بحكم مصر .
- (٤) عاشت مصر في عهد صلاح الدين الأيوبي عصر الفتوحات والاستيلاء على  
الممالك .
- (٥) عاشت مصر عصر التفكك والاضطراب بعد موت صلاح الدين الأيوبي .
- (٦) كانت مصر في ظل الدولة الأيوبية في أغلب الأحيان المركز الرئيسي للأيوبيين .

\* \* \*

## ثانياً : عصره من الناحية الاجتماعية والاقتصادية :

عاصر الشيخ المقترح في شبابه أوج ازدهار الدولة الأيوبية، وقد صاحب ازدهار الدولة الأيوبية الخير والبركة واستقرار الناس، ففي بداية قيام الدولة الأيوبية قضى صلاح الدين على انقراض الدولة الفاطمية، وبذلك استراح المصريون من وسائل التفكك والاضطراب والضعف والفناء، ومن كل الآفات الاجتماعية التي تصاحب عادة ضعف دولة ونهايتها، كما قضى على الفوضى السائدة في الوزارة السابقة في دولة الفاطميين، وهذا يكون قد قضى على الصراع المشتعل بين شاور وضرغام، وما صاحب ذلك من آفات اجتماعية يصاب بها الشعوب عادة .

وقد فطن صلاح الدين وهو بصدد تثبيت دولته الى إظهار الصلاح والتقوى والمروءة والشجاعة والكرم مع الأعداء والأصدقاء .

وقد أفاد الناس في مصر من حسن السياسة لصلاح الدين، فازدهرت حياتهم بتخفيفه لأعباء المعيشة، وخفضه للضرائب، وبذله للأموال، ورفعهم للمظالم .

وفي عهد صلاح الدين ساد العدل بين الناس، وظهر العدل والتسامح بين أتباع الديانات المختلفة، كما ساد التسامح مع أتباع المذهب الشيعي، كما قضى صلاح الدين على البقية الباقية من مخاوف المصريين من هجمات الفرنجة عليهم، فرد بعنف هجماتهم، وساد الأمن .

وفي عهد صلاح الدين أقيمت المشروعات الكبرى لتوفير الأمن وإصلاح المرافق، فعهد صلاح الدين إلى وزيره بهاء الدين قراقوش في بناء قلعة منيعة على قمة جبل المقطم، كما تم بناء سور عظيم يضم القسطنطينية والمعسكر واطلال القطنين والقاهرة سنة ٥٧٢ هـ .

وفي عهد صلاح الدين عني الأيوبيون بالزراعة، فكان العهد الأيوبي عهد خير وبركة وازدهار، كما كان عهد الأمن والعدل والصلاح<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

(١) راجع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية لعصر الشيخ المقترح في : تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٢، تاريخ الإسلام السياسي ١٠٩/٤، موسوعة التاريخ الإسلامي

### ثالثاً : عصره من الناحية الثقافية :

عاصر الشيخ المقترح بداية قيام الدولة الأيوبية وقد كانت الدولة الفاطمية السابقة على مذهب الشيعة، وتبع ذلك أن كانت الدولة المصرية من الناحية الرسمية في هذا العهد على هذا المذهب، وبقيام الدولة الأيوبية عادت مصر إلى أحضان المذهب السني :

فعمل صلاح الدين القضاء الشيعة وأقام قاضياً شافعيّاً في القاهرة وأنشأ المدارس الشافعية في مصر . فأنشأ المدرسة الناصرية - بجوار الجامع العتيق - والمدرسة القمحية ، والمدرسة السيوفية ، والمدرسة الناصرية - بالقرافة - وجعل دار سميد السعداء خادم المصريين خانقاه ، وجعل دار عباس مدرسة للحنفية وكذلك مدرسة زين التجار (١) .

وقد برز في هذا العصر العديد من أعيان العلماء في المذهب السني والفقه الشافعي والحديث كابن زين التجار أبي العباس أحمد بن المظفر بن الحسين م سنة ٥٩١ هـ ، وابن الخياط عبد السلام بن علي بن منصور ٥٧١ - ٦١٩ هـ ، وابن الواعظ هبة الله بن محمد بن الحسين بن مفرج جمال الدين المقدسي ٥٢٤ - ٦٠٥ هـ ، وابن الحباب أبي البركات عبد القوى بن القاضي الجليسي عبد العزيز ٥٣٦ - ٦٢١ هـ ، وابن رواج أبي محمد عبد الوهاب بن ظافر بن علي بن فتوح ٥٤٤ - ٥٤٨ هـ ، والحافظ عبد العظيم بن عبد القوى المنذري ٥٨١ - ٦٥٦ هـ ، وسبط السلفي جمال الدين أبي القاسم عبد الرحمن مكي بن عبد الرحيم ٥٧٠ - ٦٥١ هـ ، وأبي بكر محمد بن الوليد الفهرى الطرطوشي ٥٥٠ - ٦٢٥ هـ ، وعز الدين بن عبد السلام ٥٧٧ - ٦٦٠ هـ .

وقد اشتملت كتب التراجم على مئات من أسماء أعلام هذا العصر ، نكتفي بما ذكرناه منهم .

وأضيف أن عصر الشيخ المقترح كان بداية لعودة مصر إلى أحضان المذهب السني ، ومن المنطقي أن يتجه علماء العصر وهم يصدون تقرير المذهب السني إلى كتب المذهب السني الأصول لفهمها وتفهيمها للطلاب بتحليلها وشرحها والكلام على نكتها .

ومن أبرز من نالت كتبه اهتمام العلماء بالشرح والتحليل هو الإمام الجويني فشرحت العديد من مؤلفاته وحظي كتابه الإرشاد بالعديد من الشروح من بينها شرح الشيخ المقترح .

(١) راجع : الجانب الثقافي لعصر الشيخ المقترح في : وفيات الأعيان ٢٠٦/٧ - ٢٠٧ هـ ، موسوعة التاريخ الاسلامي ١٧٢/٥ .

وانتهى الى أن الشيخ المقترح كان موفقا في شـ.....  
لاحتياج المعسر الى تقرير وتوضيح المذهب السني ؛ ولما  
يحييه كتساب الارشاد من آراء وأدلة تشتمل  
مذهب جمهور المتكلمين الأشاعرة أهل السنة .

\* \* \*

❖ الفصل الثاني ❖

حياة الإمام تقي الدين المُستَـنَـصِرِ

❖ ❖ ❖

## أولاً : اسمه

حققت بتوفيق الله تعالى أن اسمه هو مُظَفَّر بن عبد الله بن علي بن الحسين (١)  
وقد ورد نذر يسير من الخلاف في اسمه :

- فألفت بعض المراجع بذكر أنه مُظَفَّر بن عبد الله (٢)  
وزاد الشيخ السيوطي فذكر أنه مُظَفَّر بن عبد الله بن علي (٣)  
وذكرت بعض المراجع أن اسمه هو : المُظَفَّر بن عبد الله بن علي بن الحسين (٤)  
واكتفى إسماعيل باشا البغدادي بأنه المُظَفَّر بن عبد الله بن علي (٥)

(١) راجع : التكملة لوفيات النقلة للحافظ المنذرى ج ٢٨ ل ١١٤ / ١ نسخة (خ) /  
أي صوفيا رقم ٣١٦٣ ، توجد منه صورة في معهد إحياء المخطوطات العربية  
رقم ٦٢٦ تاريخ ، الوافي بالوفيات للصفدي ج ٥ ل ٢٠٠ / ١ نسخة (خ) / أحمد  
الثالث ٣٩ / ٢٩٢٠ ، توجد منه صورة في معهد إحياء المخطوطات العربية  
رقم ٥٦٥ تاريخ ، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣٧٢ / ٨ ط ١ / عيسى  
الحلي بدون تاريخ ، طبقات الشافعية الوسطى ل ٩٠ / ب نسخة (خ) دار الكتب  
المصرية رقم ٥٥٤ تاريخ ، الأعلام للزركلي ٢٥٦ / ٧ ط دار العلم للملايين بدون  
تاريخ .

(٢) راجع : وفيات الأعيان ٢٢٥ / ٤ ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون / حاجي  
خليفة ١٧١١ / ٢ ، ١٧٩٣ / دار الفكر / بيروت ١٩٨٢ .

(٣) راجع حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للشيخ السيوطي ٤٠٩ / ١ ت : محمد  
أبو الفضل إبراهيم ط ١ / عيسى الحلي ١٩٦٧ م

(٤) راجع : طبقات الشافعية للإسنوي ٤٤٤ / ٢ ت : عبد الله الجبوري / بغداد ١٣٩١ هـ

معجم المؤلفين : كحالة ٢٩٩ / ١٢ دار إحياء التراث العربي / بدون تاريخ .

(٥) هدية العارفين / إسماعيل باشا البغدادي ٤٦٣ / ٦ دار الفكر / بيروت ١٩٨٢ م .

## ثانيا : ألقابـــــــــــــــــه

لقب الشيخ بالمُقْتَرَح وهو أشهر ألقابه حتى صار لا يعرف إلا به .  
وقد لقبه العلماء بالمُقْتَرَح ، لكونه شرح كتاباً اسمه المُقْتَرَح في المصطلح (١) للإمام  
البيروني (٢) شرحاً مستوفى .

قال ابن خلكان ، وعرف به واشتهر باسمه لكونه كان يحفظه فلا يقال له إلا التقى  
المُقْتَرَح (٣) ،

- (١) نسب هذا الكتاب إلى الإمام البيروني كثير من العلماء . راجع : وفيات الأعيان ٢٢٥/٤  
كشف الظنون ١٧٩٣/٢ ، هدية المعارفين ٤٦٣/٦ ، الأعلام ٢٥٦/٢ .  
وقد صرح ابن خلكان بأنه كتاب جدل راجع : وفيات الأعيان ٢٢٥/٤ وذكر السيوطي  
أن الشيخ المُقْتَرَح لقب بالمُقْتَرَح لأنه كان يحفظه ، وهو كتاب في الجدل .  
راجع حسن المحاضرة ٤٠٩/١ .  
وأحقق أن كتاب المُقْتَرَح في المصطلح هو كتاب حديث ، فقد ذكر الشيخ جمال الدين  
الإسنوي أن للإمام البيروني كتاباً في الحديث سماه المُقْتَرَح في المصطلح ، راجع :  
طبقات الشافعية للإسنوي ٢٦١/١ وما يؤيد تحقيق ما ذكره الشيخ جمال الدين  
الإسنوي أن هذا الكتاب المذكور كان أكثر اشتغال المصريين به ومنه أخذ الشيخ  
تقي الدين ابن دقيق العيد تسمية كتابه في علم الحديث باسم : الاقتراح فــــى  
معرفة الاصطلاح . راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .  
وأضيف أن الشيخ المُقْتَرَح شرح كذلك كتاباً اسمه المُقْتَرَح في الجدل للإمام البيروني ،  
فقد نسب ابن قاضي شهبه ( أحمد بن محمد بن عمر بن محمد بن عبد الوهاب  
الأسدي ) إلى الإمام البيروني كتاباً يسمى المُقْتَرَح في الجدل : راجع طبقات  
الشافعية لابن قاضي شهبه ل ٢٨ / أ - ب نسخه ( غ ) دار الكتب رقم ١٥٦٨ .
- (٢) البيروني : أبو منصور محمد بن محمد بن محمد بن سعد بن عبد الله  
ولد سنة ٥١٢ هـ بطوس ، وكان فقيهاً شافعيّاً ، مقدماً في الفقه والنظر وعلم  
الكلام والوعظ ، ثقة على أبي سعد محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابــــوري  
م ٥٤٨ هـ ، وكان من أكبر أصحابه ، درس في المدرسة البهائية - قريباً من  
النظامية - وكان يحضر عنده خلق كثير من المدرسين والأعيان ، وكان لــــه  
حلقة للمناظرة بجامع القصر ، وكان يجلس للوعظ بالمدرسة النظامية ، صنّف  
في الخلاف تعليقه جيدة سماها التعليقه في الخلاف ، وله كتاب ساء المُقْتَرَح  
في المصطلح ، وكتاب المُقْتَرَح في الجدل :  
انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٢٢٥/٤ - ٢٢٦ طبقات الشافعية للإسنوي ٢٦١/١ -  
٢٦٢ ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه ل ٢٨ / أ - ب نسخه ( غ ) دار الكتب  
رقم ٥٦٨ تاريخ ، كشف الظنون ١٧٩٣/٢ .
- (٣) راجع : وفيات الأعيان ٢٢٥/٤ .

ونقل الزركلى عن ابن قاضى شهبه (١) أنه قال عرف تقي الدين بالمُقْتَرَحِ ؛ لأنه كان يحفظه (٢) .

وقد ذكر كثير من العلماء أنه لقب بالمُقْتَرَحِ لأنه كان يحفظه (٣) .  
كما لقب الشيخ بألقاب أخرى ذكرت مع اسمه فى كتب التراجم وهى : التقي ،  
تقى الدين ، المصرى (٤) .

ثالثا : كنهه

كنى رحمه الله بأبى الفتح (٥) ، كما كنى بأبى العز (٦)

- 
- (١) ذكر ابن قاضى شهبه ترجمة مختصرة للشيخ المقترح فى كتابه الإعلام بتاريخ أهل الإسلام وهو ذيل على كتاب تاريخ الإسلام للذهبي ، ولم أستطع الوصول إليه .  
وهو ثمانية أجزاء الموجب دونه فى مصر نسخ خطية للجزأين الأولين .  
(٢) راجع : الأعلام ٢٥٦ / ٧ .  
(٣) راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ٢٦١ / ١ ، ٤٤٤ / ٢ حسن المحاضرة ٤٠٩ / ١ ،  
هدية العارفين ٤٦٣ / ٦ ، كشف الظنون ١٧٩٣ / ٢ .  
(٤) راجع : ألقابه المذكورة فى : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١١٤ / ١ ، وفيات الأعيان  
٢٢٥ / ٤ ، الوافى بالوفيات ج ٢٥ ل ٢٠٠ / ١ ، طبقات الشافعية الكبير  
٣٧٢ / ٨ ، طبقات الشافعية للإسنوى ٤٤٤ / ٢ ، حسن المحاضرة ٤٠٩ / ١ .  
(٥) راجع : وفيات الأعيان ٢٢٥ / ٤ ، كشف الظنون ٤٢٤ / ١ ، ١٧٣١ / ٢ ، ١٧٩٣ ،  
الأعلام ٢٥٦ / ٧ ، معجم المؤلفين ٢٩٩ / ١٢ .  
(٦) راجع : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١١٤ / ١ ، تاريخ الأدب العربى ملحق  
٦٧٢ / ١ ( النسخة الألمانية ) ط ليدن ١٩٣٧ م .



## رابعاً : أسرته

لم أظفر بشيء عن أسرة الشيخ المقترح ونسبه سوى أنه جد ابن دقيق (١) العيد لأمه ، فقد نقل الحافظ الذهبي وهو بصدد ترجمته لثقل الدين ابن دقيق العيد عن الحافظ قطب الدين الحلبي أنه بلغه أن الشيخ المقترح جد أمه (٢)

- (١) ابن دقيق العيد : تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع الغشيري ، ولد بناحية ينبع في البحر حينما كان والده متوجهاً لأداء فريضة الحج سنة ٦٢٥ هـ ، وهو شيخ الإسلام الإمام الحافظ الفقيه المتبحر في جميع العلوم الشرعية ، صاحب اليد الطولى في الأصول والمعقول والخبرة بعلم المنقول ، ولسى قضاء الديار المصرية سنوات إلى أن مات ، حدث عن ابن الجيمزى وسبط السلفي والحافظ المنذرى ، وبدمشق عن ابن عبد الدايم ، وخرج لنفسه أربعين تساعية ، وصنف شرح العمدة ، وكتاب الإمام في أحاديث الأحكام ، وكتاب الإمام في الأحكام ، وكتاب الاقتراح في علوم الحديث . قال الذهبي سمعت من لفظه عشرين حديثاً ، وأملى علينا حديثاً ، روى عنه علاء الدين القونوي ، وعلم الدين ابن الأختايش ، والحافظ قطب الدين الحلبي ، قال الذهبي توفي في صفر سنة ٧٠٢ هـ .
- راجع ترجمته في : تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي ٤/ ١٤٨١-١٤٨٤ / دار الفكر العربي بدون تاريخ ، الطالع السعيد الجامع أسماً نجباء الصعيد / لأبي الفضل كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدقوى ٥٦٧-٥٩٩ ت : سعد محمد حسن / الدار المصرية للتأليف والترجمة / ١٩٦٦م حسن المحاضرة ١/ ٣١٧-٣٢٠ ، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول / صديق بن حسن بن علي بن لطف الله القنوجي ٤٦١-٤٦٢ بتصحيح عبد الحكيم شرف الدين / المطبعة الهندية العربية / الهند ١٩٦٣م ، هدية العارفين ٦/ ١٤٠ .
- (٢) راجع : تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٨٤ ، الأعلام ٧/ ٢٥٦ ، راجع : الطالع السعيد الجامع أسماً نجباء الصعيد ٥٧١ ، طبقات الشافعية الكبرى ١/ ٢١٠ .

### خامساً : مولده

اختلف العلماء فى تأريخ مولده فذكر الحافظ المنذرى أن مولده فى سنة إحدى وستين وخمسمائة من الهجرة (١) ،  
وقد صار بعض العلماء إلى أن مولده سنة ست وعشرين وخمسمائة من الهجرة (٢) ،  
وتردد جمال الدين الإسنوى فذكر أن مولده سنة ستين أو إحدى وستين وخمسمائة  
من الهجرة (٣) ،  
وجزم الزركلى بأن مولده سنة ستين وخمسمائة من الهجرة (٤) .  
والتحقيق اعتماد تأريخ الحافظ المنذرى فهو أقرب العلماء المذكورين إليه  
حيث إنه تلميذه (٥)

### سادساً : موطنه

لم تذكر لنا كتب التراجم شيئاً عن مكان مولده لكنه لقب بالمصرى دليلاً على أنه  
ولد بمصر ، أو أنه مصرى الأصل ، أو أنه عاش حياته وتعلم فيها ، وتفيدنا كتب  
التراجم أنه سمع بالإسكندرية ومصر ، وأنه حدث ودرس بالإسكندرية ومصر ومكة (٦) .  
ويحتمل أنه ولد بصعيد مصر بمنفلوط أو بلد قريب منها ، فقد كان الشيخ المقتدر  
على صلة بالشيخ مجد الدين على بن وهب بن دقيق العيد المنفلوطى المولود  
بمنفلوط والد الشيخ ابن دقيق العيد تقي الدين محمد بن على بن وهب وأنه زوجة  
ابنته - والده ابن دقيق العيد تقي الدين محمد بن على - ونقل أن النجيب  
ابن هبة الله القوصى لما بنى مدرسته التى بقوص سنة ٦٠٧ هـ أشار الشيخ المقتدر  
باحضاره إلى قوص ليدرس بها (٧)

- (١) راجع : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١١٤ / أ ولرداه هذه النسخة وصغر خطها  
نعضدها بنسخة البلدية رقم ١٩٨٢ د ج ٢٨ ل ٨٦ / ب ، توجد منها صورة فى معهد  
أحياء المخطوطات رقم ١٨٧ تاريخ
- (٢) راجع : حسن المحاضرة ٤٠٩ / ١ هـ هدية العارفين ٤٦٣ / ٦ هـ معجم المؤلفين ٢٩٦ / ١٢
- (٣) راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ٢٤٤ / ٢ .
- (٤) راجع : الأعلام ٢٥٦ / ٧ .
- (٥) سيأتى التعريف بالحافظ المنذرى حين الحديث عن تلميذه ص ٢٥ - ٢٦
- (٦) راجع : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١١٤ / أ ، الوافى بالوفيات ج ٢٥ ل ٢٠٠ / ١
- هـ طبقات الشافعية الكبرى ٣٧٢ / ٨ حسن المحاضرة ٤٠٩ / ١ .
- (٧) راجع الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد ٤٢٥ .

ولكن هذا احتساب ضعيف، فلم أجد له ترجمة بين أعيان الصعبد  
في كتاب الطالع السعيد الجامع أسماء نجباً الصعبد لأبي الفضل كمال الدين  
جعفر بن ثعلب الإدقوى م ٢٤٨ هـ .

### سابعاً : أخلاقه وسيرته

قال تلميذه الحافظ المنذرى كان كثير الإفادة ، منتصباً لمن يقرأ عليه ، كثير  
التواضع ، حسن الأخلاق ، جميل العشرة لأصحابه ، ديناً ، ورعاً (١) .  
وقد نقل الإمام ابن السبكي هذه العبارات (٢) ، وكذلك جمال الدين الإسنى (٣) ،  
كما وصفه الإمام السيوطى بالتدين والتورع وكثرة الافادة والتواضع (٤) .

### ثامناً : ثقافته

قال الحافظ المنذرى : تفقه على مذهب الإمام الشافعى وسرع فى أصول الدين  
والخلاف والفقه وتقدم فيه (٥) .

وقال الإمام ابن السبكي : كان إماماً فى الفقه والخلاف وأصول الدين نظاراً قادراً  
على قهر الخصوم وازهاقهم الى الانقطاع (٦) .

وقال الإمام جمال الدين الإسنى كان إماماً كبيراً له التصانيف فى الفنون المتنوعة  
من الأصول والفقه والخلاف (٧) .

كما قد لنا كتب التراجم على أنه كان محدثاً وأنه حدث بمكة ومصر (٨) .

كما يد لنا كتابه الذى نحن بصدده على أنه كان متبحراً فى جملة من العلوم العربية والشرعية .

(١) راجع : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١/١١٤ .

(٢) راجع : طبقات الشافعية الكبرى ٣٧٢/٨ ، طبقات الشافعية الوسطى : ل ٩٠/ب .

(٣) راجع طبقات الشافعية للإسنى ٤٤٤/٢ .

(٤) راجع : حسن المحاضرة ٤٠٩/١ .

(٥) راجع : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١/١١٤ .

(٦) الانقطاع فى اصطلاح الجدليين هو ظهور المعجز عن نصره ما ابتدأ به سائلاً أو مجيباً .  
راجع : مجرد مقالات الأشعرى لابن فورك ل ١٥٤ /ب ( خ ) بمكتبه عارف حكمت بالديانة

المنورة رقم ٢٥٣ ، توحيد فى طبقات الشافعية الوسطى الانتطاع . تطع فى الكلام :  
تعمق . راجع مختار الصحاح / للرازي / مادة نطع ٦٩١ / مصطفى الحلبي ١٩٥٠ م . راجع :

طبقات الشافعية الكبرى ٣٧٢/٨ ، طبقات الشافعية الوسطى ل ٩٠ / ب .

(٧) راجع طبقات الشافعية للإسنى ٤٤٤/٢ .

(٨) راجع : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١/١١٤ .

## تاسعاً : مصادره وشيوخه

يدلنا كتابه الذى نحن بصدده على أنه اطلع على كثير من المصادر الأصلية لعلماء أهل السنة، كما يدلنا على أنه التقى بكثير من العلماء المتبحرين وأنه سمع من كثير منهم، إلا أننا لم نجد من يذكر من أسماء شيوخه سوى الفقيه أبى الطاهر إسماعيل بن مكى بن عوف الزهرى .

فقد قال الحافظ المنذرى : وسمع بالإسكندرية من الفقيه أبى الطاهر إسماعيل ابن مكى بن عوف الزهرى ، وسمع معنا من بعض شيوخنا بمصر (١) وقال الصغدي وسمع بالإسكندرية من أبى الطاهر بن عوف وغيره (٢) وقد حاولت وبجدية أن أكتب عن أكبر عدد من شيوخه فلم أجد من يصحح بتحديد اسم شيخ له سوى أبى الطاهر بن عوف، وذلك لقلة من كتب عنه من كتاب التراجم، ولكون كل من ترجم له كتب عنه ترجمة مختصرة جداً، لذلك سأكتفى بالتعريف بشيخه ابن عوف .

وابن عوف هو : أبو طاهر إسماعيل بن مكى بن إسماعيل بن عيسى بن عوف الزهرى الكوفي الإسكندرانى المالكي ينتهى نسبه إلى سيدنا عيد الرحمن ابن عوف ولد سنة ٤٨٥ هـ، وكان رحمة الله إمام عصره وفريد دهره فى الفقه المالكى، وعليه مدار الفتوى مع شدة ورعه وزهده وكثرة عبادته وتواضعه ونزاهته نفسه، وكان من العلماء الأعلام ومشايخ الإسلام ظاهر الورع والتقوى، وهو من بيت يسمى بيت ابن عوف بالإسكندرية - وهو بيت كبير شهير بالعلم - كان السلطان صلاح الدين الأيوبي معظمه ويرأسه ويستفتيه .

وكان الشيخ ابن عوف ربيب الإمام أبى بكر الطرطوشى، وعليه تفقه به انتفع فى علوم شتى، وقد روى عنه الموطأ، كما أخذ عن والده وأبى عبد الله الرازى وغيرهما، كتب عنه الحافظ السلفى، روى عنه حفيده أبو الحزم مكسى والحافظ شرف الدين ابن المقدسى، وأخذ عنه الأبيارى وغيره، صنف فى علوم شتى وله مجلد فى الرد على المنتصر - وهو رجل يدعى العلم وليس من أهله - وله تذكرة التذكرة فى أصول الدين وغير ذلك، توفى فى ٢٥ شعبان سنة ٥٨١ هـ (٣)

(١) راجع : التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ١/١١٤ .

(٢) راجع : الوائى بالوفيات ج ٢٥ ل ٢٠٠ / ١ . (٣) راجع ترجمته فى : سيرة

سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبى ٢١/ ١٢٢-١٢٣ / مؤسسة الرسالة ط ١/ بيروت

١٩٨٤م ، تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣٣٦ ، حسن المحاضرة ١/ ٤٥٢-٤٥٣ ، الديباج

المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب لإبراهيم بن على بن فرحون ٩٥-١٠٥ ط/ القاهرة

١٣٥٣ هـ ، شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١٤٤ ط/

دار الكتاب العربى لبنان / بدون تاريخ ، كشف الظنون ٣٩٣ ، معجم

المؤلفين ٢/ ٢٩٧ .

## عاشراً : وفاته

أجمعت المصادر والمراجع التي ترجمت عن الشيخ المقترح على أنه توفي في شعبان سنة اثنتى عشرة وستمئة من الهجرة (١).

## حادى عشر : جهود العلمية

### أولاً : مؤلفاته :

ذكر العلماء أنه صنف التصانيف الكثيرة في جملة من المعلوم .  
قال الحافظ المنذرى : وصنف تصانيف كثيرة (٢).  
وقال جمال الدين الإسنوى له التصانيف في الفنون المتنوعة من الأصول والفقه والخلاف .

ولكن الشيخ لم يوفق في الشهرة كشأن العلماء الأعيان ، فلم يذكر على السبيل العلماء سوى نذيريسير من مؤلفاته ، ويرجع ذلك إلى كثرة تواضعه كما لسم تشتمل فهارس مكتبات مصر وكثير من فهارس مكتبات العالم على شيء يذكر من مؤلفاته ، وكل ما استطعته معرفته من مؤلفاته :

(١) شرح الإرشاد (٣)

(٢) الأسرار العقلية (٤)

وهو عقيدة له استتبط فيها العقائد من كلمات خمس وهي سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (٥)

(١) راجع: التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١١٤ / ١ ، نسخة البلدية ج ٢٨ ل ٨٦ / ب ، الوافي بالوفيات ج ٢٥ ل ٢٠٠ / ١ ، طبقات الشافعية الكبرى ٣٧٢ / ٨ ، حسن المحاضرة ٤٠٩ / ١ ، الأعلام ٢٥٦ / ٧ .

(٢) راجع التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١١٤ / ١ .

(٣) عقدت للكتاب باباً مستقلاً لرأسه هو الباب الثانى من القسم الأول .

(٤) هذا الكتاب لم أشر عليه وقد نسبه إليه الإمام السنوى في شرح أم البراهين . راجع

شرح أم البراهين للسنوى ١٨٢ / عيسى الحلبي ١٣٤٣ هـ .

(٥) راجع حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ١٨٢ .

- (٣) شرح المُقْتَرَح في المصطلح للبَرْوى (١)  
 وهو كتاب في الحديث شرحه الشيخ المقترح (٢)  
 (٤) شرح التعليقة في الخلاف للبَرْوى (٣)  
 (٥) شرح المُقْتَرَح في الجدل للبَرْوى (٤)

ثانياً : جهوده في التعليم :

ذكر الحافظ المنذرى أنه درس بمدرسة الحافظ السِّلَفِي (٥) بالإسكندرية ،

- (١) البَرْوى سبقه التعريف به راجع ص ١٧ . وكتاب المقترح في المصطلح توجد منه نسخة (خ) في خزانة القرويين بفاس / المغرب رقم ١٤٠٩ . راجع : تاريخ الأدب العربي ملحق ٨٣١/١ (النسخة الألمانية) وقد نسب هذا الكتاب إلى الشيخ البَرْوى بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ملحق ٨٣١/١ (النسخة الألمانية) كما نسب إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح الإسْنَوِي في طبقات الشافعية ٣٦١/١ ، وحاجي خليفة في كشف الظنون ١٧٩٣/٢ ، والبغدادى في هدية العارفين ٤٦٣/٦ ، ولم أشر على هذا الشرح .
- (٢) راجع : طبقات الشافعية للإسْنَوِي ٣٦١/١ .
- (٣) كتاب التعليقة في الخلاف نسبته إلى الشيخ البروى ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤٥٥/٤ وابن قاضي شهبه في طبقات الشافعية ل ١/٣٨ - ب ه كما نسب إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح حاجي خليفة في كشف الظنون ٤٢٤/١ ، هذا الكتاب وشرحه لم أشر عليهما .
- (٤) كتاب المقترح في الجدل نسبته إلى البَرْوى ابن قاضي شهبه في طبقات الشافعية ل ١/٣٨ - ب ونسبه إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح حاجي خليفة في كشف الظنون ١٧١١/٢ .
- (٥) مدرسه السِّلَفِي نسبة إلى الحافظ السِّلَفِي أنشأها الوزير الفاطمي العادل بن سلاز في الإسكندرية وعين السِّلَفِي شيخاً لها ، وظل شيخاً لها حتى توفي . راجع : تاريخ الإسلام ٤٤٨/٤ والحافظ السِّلَفِي هو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد الأصمهباني الجروالي ، كان إماماً متقناً ناقداً ثباتاً ديناً خيراً غزير العلم شافعي المذهب ، وكان أواخر زمانه في علم الحديث وأعلم بقوانين الرواية ، ارتحل إلى كثير من البلاد يطلب الحديث على أعيان العلماء ، ووصل إلى الإسكندرية في شهر ذي القعدة سنة ٥١١ هـ ، ولما استقر به المقام استمع إلى دروسه كثير من أهالي البلاد ، له كثير من الشيوخ ذكرهم في معجم له في شيوخه ، كما له كثير من التلاميذ ، وترجع كثرة شيوخه وتلاميذه إلى أنه كان من المعمرين فقد عاش مائة وست سنوات ، توفى رحمه الله في يوم الجمعة خامس ربيع الأول سنة ست وسبعين وخمسائة من الهجرة .
- راجع التعريف بالحافظ السِّلَفِي في : سير أعلام النبلاء ٥/٢١ - ٤٠ ، تذكرة الحفاظ ١٢٩٨/٤ - ١٣٠٤ ، طبقات الشافعية للإسْنَوِي ٥٨/٢ ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه ل ٣٦ / ب - ١/٣٧ ، حسن المحاضرة ٣٥٤/١ ، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخروا لأول ٣٤ - ٣٥ ، تاريخ الإسلام ٤٤٨/٤ كتاب الحافظ السِّلَفِي أشهر علماء الزمان للدكتور محمد محمود زيتون ط/إسكندرية ١٩٧٢ م .

وأنه أقام جامع <sup>(١)</sup> يقرى ، كما ذكر أنه درس بمدسة الشريف بش  
ثعلب <sup>(٢)</sup> .

ثالثاً : تلاميذه :

ذكر المنذرى انه اجتمع عليه جماعة كثيرة ، وانه انتفع به جماعة كثيرة <sup>(٣)</sup> .

ولكنى كما افتقدت معرفة أسماء شيوخه افتقدت معرفة أسماء تلاميذه ، سوى ما  
صرح به المنذرى أنه سمع منه <sup>(٤)</sup> .

ولذلك اكتفيت بالتعريف بالمنذرى :

فالحافظ المنذرى هو : زكى الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله  
ابن سلامة بن سعد الشافى ثم المصرى ، مولده فى غرة شعبان سنة إحسدى  
وثمانين وخمسائة من الهجرة ، وهو الحافظ الكبير الورع الزاهد ، كان أحفظ أهل زمانه ،  
وفارس أقرانه ، له القدم الراسخ فى معرفة صحيح الحديث من سقيه ، حفظ  
أسماء الرجال حفظ مفرط الذكاء عظمة ، له خبرة واسعة بأحكام الحديث  
والدراية بغريبه وإعراجه واختلاف ألفاظه ، وكان إماماً حجة ثباتاً تلمذ على  
أبى القاسم عبد الرحمن بن محمد بن الوراق وسمع الحافظ على بن الفضل المقدسى وأبى  
عبد الله الارتاحى وعبد الجيب بن زهير ، وسمع بالمدينة من الحافظ جعفر بن امورسان ،  
وسمع بمكة من عبد الله بن البناء ، وبدمشق من عمر بن طبرزد ومحمد بن وهب والخضر بن  
كامل والتاج الكندى ، وسمع بخران والإسكندرية والرها وبيت المقدس ، درس بالجامع

---

(١) هو جامع عمرو بن العاص بالقاهرة ويقال له الجامع العتيق وتاج الجوامع وهو أول مسجد  
أسس بديار مصر الإسلامية . راجع : الخطط المقرنية ٢/٢٤٦-٢٥٦ ، حـ  
المحاضرة ١٣٢/٢-١٣٣ .

(٢) وهى المدرسة المعروفة بالمدرسة الشريفة وهى يدرب كركامة على رأس حارة الجودرية-  
بالقاهرة وقفها الأمير الشريف فخر الدين أبو نصر إسماعيل بن حصن الدولة فخر العرب  
ثعلب بن يعقوب أحد أمراء مصر فى الدولة الأيوبية ، وقد نسبت إليه المدرسة .  
راجع : الخطط المقرنية ٢/٣٧٣ . ٣٧٤ ، ٣/٣٣٢ .

راجع ما ذكره الحافظ المنذرى فى التكملة لوفيات النقلة ل ١١٤ / ١ .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

الظاهرى بالقاهرة ، ثم ولى مشيخة الدار الكاملية ، له الترغيب والترهيب وصنف  
شرحاً على التبيين ، وله مختصر صحيح مسلم ، ومختصر سنن أبى داود ، والتكملة لوفيات  
النقطة ، حدث عنه الحافظ أبو محمد الدمياطى ، وتقى الدين ابن دقيق الصغير ،  
وعز الدين بن عبد السلام ، وابن الظاهرى ، وأبو عبد الله بن القزاز ، وعلم الدين  
سنجر الدوادارى ، والعماد محمد بن الجرائدى ، وإسحاق بن الوزير ، وغيرهم كثير ،  
توفى رحمه الله تعالى فى الرابع من ذى القعدة سنة ست وخمسين وستمائة من  
الهجرة (١)

\* \* \*

---

(١) راجع ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٣٦ - ١٤٣٩ ، طبقات الشافعية الكبرى  
٨/ ٢٥٩ - ٢٦١ ، طبقات الشافعية لابن قاضى شهاب ل ٥٢ / ١ - ب حسن  
المحاضرة ١/ ٣٥٥ ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد ٥/ ٢٧٧ -  
٢٧٨ / المكتب التجارى للطباعة والنشر / بيروت ، الأعلام ٤/ ٣٠ .



« الباب الثاني »

الكتاب

ويشتمل هذا الباب على فصلين:

الفصل الأول : التعريف بالكتاب

الفصل الثاني : دراسة الكتاب

\*\*\*

## \* الفصل الأول \*

### التمهيد بالكاتب

\* \* \*

(١) يوجد على غلاف كل نسخة مخطوطة للكتاب حصلت عليها وفسي نهايتها تصريح بأن هذا الكتاب هو شرح الإرشاد ، وأنه تأليف الشيخ تقي الدين المُقَرَّر .

(٣) نسب بعض علماء الكلام هذا الكتاب إلى الشيخ عفى الدين المفتى  
أذكر على سبيل المثال :

هذا النقل موجود في كتاب شرح الإرشاد للمقترح (٢)

(٢) ذكر السُّوسِي قول المقتَرَح: «وَسَمِعْتُ مِنْ بَعْضِهِمْ عَنِ السُّدِّ الْمُبَاحِثَةِ يَقُولُ نَسَبَتَهُ كَنَسَبَةِ أَضْوَاءِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ فَهِيَ مَشْرُوقَةٌ عَلَيْنَا» وَلَمْ تَقَارُقِ الشَّمْسُ... إلخ» (٣)  
(٤) هَذَا الْقَوْلُ مَذْكُورٌ فِي كِتَابِ شَرْحِ الْإِرْشَادِ لِلْمَقْتَرَحِ

• بركة ط ١ دار القلم / الكويت ١٩٨٢م •

(٢) راجع ص ٣١ من النص المحقق

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٣٠ .

(٤) راجع : ص ١١٩ من النص المحقق

(٣) قال : السَّنُوسِي : ، ، وقد صرح المُقْتَرَحُ في شرح الإرشاد بأن كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن في المعجزة ؛ لأنه قال في فصل النبوة : ، ، وما أتى أحد من منكري النبوة في جحد دلالة المعجزة إلا من قبل وجه الجهل بأركانها ، فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ، ثم قال : وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة . . . الخ ، (١) هذا التصريح وهذا القول موجود في شرح الإرشاد للمُقْتَرَحِ (٢)

(٤) ذكر السَّنُوسِي كثيرا من آراء المُقْتَرَحِ المذكورة في شرح الإرشاد (٣)

ب- ذكر الشيخ محمد بن محمد الأمير أن الشيخ المُقْتَرَحِ قال في شرح الإرشاد : يحتل أن يرجع قيد الشرع إلى الوجوب ويكون الكلام فيه تقديم وتأخير (٤)

هذا القول موجود في شرح الإرشاد للمُقْتَرَحِ (٥)

ج- نسب هذا الكتاب إلى الشيخ المُقْتَرَحِ الأستاذ الدكتور علي محمد جبر في رسالته للدكتوراه : إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية (٦) . وذلك في عدة مواضع .

#### ثانيا : تحقيق اسم الكتاب

ذكر علي غلاف النسخة الأصل أن اسم الكتاب هو كتاب شرح الإرشاد لثقي الدين المُقْتَرَحِ ، وهذا الاسم هو المذكور على غلاف النسخة ( ج ) وكذا على غلاف النسخة ( د ) وهو الاسم الذي ذكره به علماء التوحيد (٧)

(١) راجع : شرح الكبرى ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٢) راجع : ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ من النص المحقق .

(٣) راجع على سبيل المثال : شرح الكبرى ١٧٠ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٣٨ ، ٢٨٦ ،

٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٣٠١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، شرح المقدمات في العقائد للإمام السَّنُوسِي

١٦٥/٢ بتحقيقنا - رسالة ماجستير في كلية أصول الدين بالقاهرة .

(٤) راجع حاشية الشيخ محمد بن محمد الأمير على شرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم

لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني ٣٢ ط / مصطفى الحلبي ١٩٤٨ م .

(٥) راجع ص ٨ من النص المحقق .

(٦) رسالته دكتوراة في كلية أصول الدين بالقاهرة رقم ١٢٨ .

(٧) راجع : شرح الكبرى ٢٧٤ ، حاشية الأمير ٣٢ .

أما النسخة ( ب ) فاسم الكتاب المذكور على غلافها هو : المُقْتَرَحُ لشرح الإرشاد ، وقد ذكر الشيخ المُقْتَرَحُ في مقدمة كتابه أنه حرر تصنيفاً على الكتاب الموسوم بالإرشاد في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين ، وبناءً على ما تقدم اخترت تسميته بشرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَحُ المتوفى سنة ٦١٢ هـ .

### ثالثاً : منهج الشيخ المقترح في الكتاب

سلك الشيخ المقترح في هذا الكتاب المسلك الآتي :

- ١- فسر معاني كتاب الإرشاد موضحاً مقاصد الجويني في عباراته ، وموجهاً لها .
- ٢- حرر أدلته بتقريرها وشرحها والكلام عليها .
- ٣- صحح قسمة أدلته بحيث جعلها قسمة صحيحة حاصرة دائرة بين النفي والإثبات .
- ٤- تكلم كثيراً على غوامض الإرشاد ونكته شارحاً ومفسراً وموجهاً .
- ٥- تحاشى إلى حد ما الخروج عن هدف الكتاب إلى تأليف كتاب غيره ، وقد اشترط على نفسه هذا المنهج فقال في مقدمة كتابه : « وقد سلكت فيه طريقاً متضمنة تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكلام على نكته ، وتصحيح قسمته ، ولم أسلك مسلك من سبقني لشرحه في الخروج عنه إلى تأليف كتاب غيره والإثبات والنفي في مسائل غير مسأله ، وإن ذكرت مسألة غير ما ذكر فيه فهو لأن ما فيـــــــــــــــــه يبنى عليها ، ويرجع إليها ، ويتوقف استقلال أدلته على تحقيقها » (١)
- وقد لاحظت على الشيخ المقترح كثرة اعتذاره حينما يلوح له انخراط منهجه ، وخروجه على شرطه ببسطة لمسألة من المسائل .

### رابعاً : التعريف بكتاب الإرشاد :

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن أذكر مختصراً عن كتاب الإرشاد الذي نحن بصدد الحديث عن شرحه فأقول :

إن كتاب الإرشاد الذي ألفه الإمام الجويني مقررّاً وشارحاً به عقيدة جمهور الأشاعرة بعد من أهم مصادر علم الكلام ؛ لما اهتم به مؤلفه فيه من إبراز أهم القضايا الكلامية والعقلية وعرض آراء المذاهب الإسلامية فيها عرضاً أميناً صادقاً ومناقشتها ، كما أنه يعد من أهم مصادر المذهب الأشعري في علم الكلام لما اهتم به مؤلفه فيه من إعطاء تقرير البراهين والأدلة العقلية القطعية أهمـــــــــــــــــه قصوى مما جعل الكتاب يكاد يكون فريداً بين مصادر المذهب الأشعري ، ويلوح لــــى أن هذا الكتاب اختصار لموسوعة الجويني الكبرى في علم الكلام وهو كتابه الشامل الذي افتقدنا أكثر أبوابه ، فجاء وسيطاً لا هو بالكتاب المبسوط الذي يعجز عن فهم مقاصده كثير من الطلاب ، ولا هو بالمختصر العري عن قواطع البرهان ، يقـــــــــــــــــول الجويني في مقدمة كتابه الإرشاد : « ولما رأينا أدلة التوحيد عصاماً للتسديد ،

ورباطاً لأسباب التأييد ، وألفينا الكتب المبسطة المحتوية على القواطع الساطعة والبراهين الصاعدة لا تنهض لدركها هم أهل هذا الزمان ، وصادفنا المعتقدات عربة عن قواطع البرهان رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعلما عن رتب المعتقدات منحطاً عن جلة المصنفات (١) .

كما أن أهمية الكتاب كما يلوح لي تكمن في كونه ألفه الإمام الجويني لتقرير مذهب جمهور الأشاعرة ، وهو لهذا السبب اهتم بعرض مذهبهم عرضاً أميناً ، كما قرر براهينهم وشرحها ، وذلك بصرف النظر عن رأيه هو ، فقد تابع جمهور الأشاعرة في هذا الكتاب وفي كتابه الشامل في مذهبهم ، وسار على منهجهم في براهينهم ، لكنه ذكر رأيه في كثير من المسائل الكلامية في كتابيه البرهان في أصول الدين والعقيدة النظامية (٢) ،

وفعل مثل ذلك في البراهين والأدلة فقد تابع في الإرشاد جمهور الأشاعرة في براهينهم ، وذكر خلافهما في كتابيه المذكورين (٣) .

وهذا الكتاب يشتمل على مقدمة والأبواب والفصول الآتية :

أما المقدمة ففي بيان مقصد الكتاب ،

وأما الأبواب والفصول فهي :

باب في : أحكام النظر (٤) وفي بداية الباب تحدث عن أول ما يجب على العاقل البالغ ، ثم تحدث عن إفضاء النظر إلى العلم متتالوا مذهب السنيّة في هذا الصدد ومناقشاه ، ثم عقد عدة فصول :

فصل في : أبعاد النظر

فصل في : الربط بين النظر الصحيح والعلم

فصل في : الربط بين النظر الفاسد والعلم وأضاده

فصل في : الأدلة

فصل في : وجوب النظر شرعاً

(١) راجع : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للإمام الجويني ١/ ٢ :

د . محمد يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد / الناشر مكتبة الخانجي ١٩٥٠ م .

(٢) ذكر مذهبها مخالفاً لما ذكره في الإرشاد في تعريف النظر ، وفي تعريف العقل ، وفي تعريف العلم ، واتبع السلف في النصوص الموهمة للتشبيه بعد أن كان مؤولاً في الإرشاد ، وأنكر القول بالأحوال بعد أن قررهما في الإرشاد ، ورفض قياس الغائب على الشاهد ، وفي تعريف النسخ وكثير من المسائل الكلامية الموضحة في حينها .

(٣) وذلك نحو تقرير دلالة الأحكام على كونه تعالى عالماً ، فقد قررهما في الإرشاد ورفضها في البرهان وقرر غيرها .

(٤) راجعت في وضع عناوين الأبواب والفصول مطابقتها للموضوعات التي يشملها الباب أو الفصل ، وذلك ما لم يكن العنوان من وضع المؤلف .

باب في : حقيقة العلم

وفيه عرض المذاهب في حشد العلم واختار أحدها ، وناقش بقية المذاهب مبطلًا لها ثم عقد عدة فصول :

فصل في : أن العلم ينقسم إلى القديم والحادث

فصل في : تضداد العلم

فصل في : حقيقة العقل

باب : القول في حدوث العالم

في بداية الباب شرح المصطلحات المستخدمة في هذا الباب كالجوهر والعرض والألوان والجسم ، ثم تكلم على حدوث العالم ، وبناء على أربعة أصول :

(١) الأصل الأول : إثبات الأعراض

(٢) الأصل الثاني : إثبات حدوثها

(٣) الأصل الثالث : إثبات استحالة تعزى الجواهر عن الأعراض

(٤) الأصل الرابع : إثبات استحالة حوادث لا أول لها

وشرح كل أصل مقررًا له مستخدمًا في ذلك قواعده الأدلة ، وفي خلال عرضه لهذه الأصول عقد فصلًا في الدليل على استحالة عدم القديم

باب : القول في إثبات العلم بالصانع

اعتد في إثبات العلم بالصانع على إمكان العالم ، وبني إمكان العالم على حدوثه . وشرح احتياج العالم - لإمكانه - إلى المخصص وقرر أن إبطال كون المخصص طبيعياً أو علّة قطع بأن المخصص فاعل مختار وهو الباري تعالى -

باب : القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

قسم في هذا الباب صفات الباري تعالى - إلى نفسية ومعنوية ، وعرف الأقسام ، ومثل لها ، ونبه إلى أن الغرض من هذا الباب التعرض لإثبات العلم بالصفات النفسية ، ثم عقد عدة فصول :

فصل في : قدم الباري تعالى -

فصل في : قيام الله تعالى بنفسه

فصل في : مخالفته تعالى للحوادث

فصل في : المثليين والخلافيين

فصل فيما يستحيل اتصاف الباري تعالى - به

فصل في : تنزيهه تعالى عن الجسمية

فصل في : تنزيهه تعالى عن قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث

فصل في : الدليل على استحالة كون السرب تعالى جوهرًا ، والرد على النصاري

باب : العلم بالوحدانية

بدأ الباب بالحديث عن معنى الواحد في اصطلاح الأصوليين وقرر في

أن الإله واحد وأنه يستحيل تقدير إلهين ، واستدل على وحدانية الباري تعالى - بفرض التماسح بين الإلهين ، مرتباً هذه الدلالة على اختلاف إرادتهما ، ثم طرد الدلالة على تقدير اتفاق إرادتهما ، منبهاً على أن هذه الدلالة لا تستمر على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريد الباري تعالى عن قولهم - ثم عرض كثيراً من الأسئلة وأجاب عنها .

ثم أنهى هذا الباب بالإشارة إلى أن ما ذكره فيه وفي الباب السابق جمل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، منبهاً على أنه أدرج فيها ما يستحيل على الباري تعالى - حيث إنه نفى عن الباري تعالى خصائص الجواهر والأعراض ، ونصب الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام ، كما نبه على أن ما ذكره يغنى عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري تعالى -

ثم أوجز العبارة فيما يستحيل على الباري تعالى بقوله : ,, يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندج تحت ذلك استحالة تميزه وقبوله للحسوات ، وافتقاره إلى محل يحله ,, (١)

#### باب إثبات العلم بالصفات المعنوية

نبه في بداية الباب إلى أن الغرض من هذا الباب على مقدار قصده - هو ضبط ركنين هما :

(١) إثبات العلم بأحكام الصفات

(٢) إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها

وقد صدر الباب بالأحكام فأثبت العلم بكون الباري تعالى قادراً عالمياً ، مستدلاً على ذلك بدلالة الإحكام والإتقان ، مشيراً إلى مسلك بعض الأصحاب في الاستدلال على كونه تعالى قادراً عالمياً ،

ثم نبه إلى أنه بالضرورة يعلم كونه تعالى حياً بعد العلم بكونه تعالى قادراً عالمياً ثم عقد عدة فصول :

فصل في : كونه تعالى مريداً

فصل في : كونه تعالى سميعاً بصيراً

فصل في : صحة قيام الإدراكات الباقية به تعالى

فصل في : كونه تعالى باقياً

#### باب : القسول في إثبات العلم بالصفات

قرر في بداية الباب أن مذهب أهل الحق أن الباري تعالى - حي عالم قادر - له تعالى الحياء القديمة والعلم القديم والقُدرة القديمة والإرادة القديمة



ثم أشار إلى مذاهب المعتزلة في هذا الصدد ، وقد تعرض للحجاج مع الخصوم لإثبات الصفات مستدلاً بثلاثة طرق للأشعرى والأصحاب ، ثم عقب بذكر شبه الخصوم التي عولوا عليها ، وناقشها مبطلًا لها . وقبل تعرضه للحجاج رأى أن يقدم على الحجاج فصلين :

فصل في : إثبات الأحوال ، والرد على منكرها .

فصل في : تعليل الواجب ، والرد على منكره .

ثم عقد عدة فصول :

فصل في : إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية

فصل فيما ذهب إليه جهنم من إثبات علوم حادثة للبارئ تعالى .

فصل في : قدم كلام الباري تعالى .

فصل في : حقيقة الكلام .

فصل في : إثبات الكلام النفسى

فصل في : أن المتكلم هو من قام به الكلام

فصل في : شبه المخالفين

فصل في : مذهب الحشوية في كلام الله تعالى . أنه حروف وأصوات قديمة

فصل في : القول في القسامة

فصل في : القول في المقسورة

فصل في : أن كلام الله تعالى ليس حالاً في المصحف

فصل في : أن كلام الله تعالى مسمع

فصل في : معنى إنزال كلام الله تعالى .

فصل في : أن كلام الله تعالى واحد

فصل في : امتناع أثمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها

بعضاً ومع الذات

فصل في : صفة البقاء

باب : القول في معاني أسماء الله تعالى .

بدأ هذا الباب بشرح معنى التسمية والاسم والمسمى والوصف والصفة موضحاً

المذاهب في هذا الصدد ، ومستدلاً على ما ذهب إليه أهل الحق ، ثم عقد

عدة فصول :

فصل : فيما يجوز إطلاقه على الله تعالى .

فصل في : أقسام أسماء الباري تعالى .

ثم شرح أسماء الله تعالى بالتفصيل ، فشرح ثلاثة وثلاثين اسماً متابعاً رواية

الإمام الترمذى المشهور في اثنين وثلاثين اسماً ، تاركاً شرح سبعة عشر اسماً

بالإضافة إلى ذكره اسم الباري تعالى ، المقدّر ،

ثم عقد فصلًا في : الـيـديـنـوـالعـيـنـيـنـ والـوجـهـ

كتاب : القول فيما يجوز على الله تعالى —————

باب : إثبات جواز الرؤية على الله تعالى — وفيه عدة فصول :

فصل في : إثبات وجود الإدراك

فصل في : أن الإدراكات خمسة

فصل في : أن كل موجود يجوز أن يرى

فصل في : الموانع من الإدراك

فصل في : جواز رؤية الله تعالى —

فصل في : الاستدلال على وقوع رؤية الله تعالى — في الآخرة

فصل في : الفرق بين الرؤية والشّمس واللمس والذوق

باب : القول في خلق الأعمال

قرر في بداية الباب رأى أهل الحق في خلق الأعمال ، ثم ذكر مذهب

المعتزلة ، وقد عرض في الحجاج مع المعتزلة ثلاثة أضرب :

(١) الضرب الأول : ذكر فيه القواطع العقلية في خروج العبد عن كونه مختارًا

(٢) الضرب الثاني : ذكر فيه إلزامات للمعتزلة لإيضاح تناقض مذهبهم

(٣) الضرب الثالث : ذكر فيه الأدلة السمعية على صحة مذهب أهل الحق

ثم ذكر شبهة المعتزلة وأجاب عنها مبطلًا لها ، ثم عقد عدة فصول :

فصل في : حقيقته الكسب

فصل في : الهدى والضلال والطبع والختم

فصل في : الاستطاعة

فصل في : أن القدرة الحادثة لا تبقى

فصل في : مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها

فصل في : أن الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى —

فصل في : أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد

فصل في : التكليف بها لا يطاق

فصل في : تعلق القدرة بالألوان والطعوم ونحوها —

فصل في : قدرة الباري تعالى — على خلاف المعلوم

فصل في : الرد على القائلين بالتولد

فصل فيما ذهبت إليه الفلاسفة في عالم الكون والفساد

فصل في : إرادة الكائنات

فصل في : شبه المعتزلة

فصل في : التوفيق والخذلان

فصل في : ذم القدرة

باب القول في التعديل والتجديد

اشتمل هذا الباب على عدة فصول :

فصل في : التحسين والتقييح

فصل في : أنه لا يجب على الله تعالى شيء

فصل في : القول في الآلام والشدات

فصل في : الرد على مذهب الثنوية في الآلام

فصل في : الرد على مذاهب البكرية والتناسخية في الآلام

فصل في : القول في الصلاح والأصلح

فصل في : القول في اللطف

باب النبوات

فصل في : إثبات إمكان البعثة

فصل في : المعجزات وشرائطها

باب في : إثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات

فصل في : إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات

باب في : القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم -

فصل في : أنه لا دليل على صدق النبي غير المعجزة

فصل في : إثبات استحالة الكذب والخلف على الله تعالى -

فصل في : القول في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم -

فصل في : النسخ

فصل في : معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم -

فصل في : وجه إعجاز القرآن

فصل في : معجزات النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن

باب في : أحكام الأنبياء

وهذا الباب يشتمل على فصل واحد :

فصل في عصمة الأنبياء

باب : القول في السمعيات

باب في : الأَجــــــــــــــــــــــــــــــــال

باب في : الســـــــــــــــــــــــــــــــــرزق

باب في : الأســـــــــــــــــــــــــــــــــمار

باب في : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

باب في : إعادة المعسودم

باب في : جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

وقد صدر هذا الباب بتقرير إثبات عذاب القبر ومساواة منكر وتكير والاستدلال على ذلك، ثم عقد عدة فصول :

فصل في : الســـــــــــــــــــــــــــــــــروج

فصل في : الجنة والنار

فصل في : الصراط والميزان والحوض والصحف

باب في : الثواب والعقاب وإحباط الأعمال ، وفيه عدة فصول :

فصل في : الثواب وعلى التأبيد

فصل في : إحباط الأعمال والوعيد

فصل في : إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة

فصل في : الفرق بين الصغيرة والكبيرة

فصل فيمن مات مصرّاً على المعصية

فصل في : الشفاعة

باب في : الأســـــــــــــــــــــــــــــــــماء والأحكام ، وفيه فصلان :

فصل في : معنى الإيمان

فصل في : زيادة الإيمان ونقصه

باب التوبـــــــــــــــــــــــــــــــــة ، وفيه فصول :

فصل في : قبول التوبة

فصل في : وجوب التوبة

فصل في : التوبة عن البعض دون البعض

فصل في : تجديد الندم

فصل في : إيمان الكافر هل هو توبه ؟

فصل في : توبة العائد للذنوب

باب الإمامـــــــــــــــــــــــــــــــــة

باب في : تفاصيل الأخـــــــــــــــــــــــــــــــــبار

باب في إبطال النص وإثبات الاختيار  
باب في الاختيار وصفته وذكر ما تتعقد الإمامة به ،  
وفيه فصول :

فصل في عقد الإمامة لشخصين

فصل في خلع الإمام

فصل في شرائط الإمامة

باب القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم -  
وفيه فصول :

فصل في إمامة المفصول والتفاضل بين الصحابة

فصل في قتل عثمان مظلوما

فصل في الطعن على الصحابة

فصل في حكم قتال علي - رضي الله عنه - .

وقد انتهى كتاب شرح الإرشاد للشيخ المقتزح بانتهاء فصل القول في مجازات  
نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -

وقد تأكدت من أن هذه النهاية المذكورة هي نهاية كتاب شرح الإرشاد للشيخ  
المقتزح ، وذلك بالأدلة الآتية :

١- الفصل الأخير مقتضب جداً على غير عادة الشيخ المقتزح ما يدل على أنه توقف  
في نهايته .

٢- في نهاية النسخ المخطوطة التي حصلت عليها واعتمدت عليها في تحقيق النص - وهي  
نسخ مستقلة وسيأتي إثبات ذلك (١) - إعادة بأن المذكور هو نهاية كتاب  
شرح الإرشاد للشيخ المقتزح .

وفي النسخة ( أ ) بعد أن ذكر الناسخ آخر جملة في كتاب شرح الإرشاد للمقتزح  
- ولا معنى للمباحثة في مواطن الضرورات - قال : « هذا آخر شرح هـ هذا  
الكتاب - رضي الله عنه وقد سرحه وعفى عنه - تمت كتاب المقتزح لشرح الإرشاد ،  
وقد وقع التكميل من الكتابة ٥٥٥٥ إلخ »

وفي النسخة ( ب ) بعد أن ذكر الناسخ الجملة الأخيرة المذكورة في كتاب شرح  
الإرشاد قال : « هذا آخر شرح هذا الكتاب ٥٥٥ إلخ »

وفي النسخة ( ج ) بعد أن ذكر الناسخ الجملة الأخيرة المذكورة في كتاب شرح  
قال : « هذا وقد تم شرح هذا الكتاب بمون الله الملك الوهاب ٥٥ إلخ »

٣- لم أجد دليلاً يدل على أنه شرح أكثر من هذا القدر من كتاب الإرشاد فلم أجد  
عالمًا نسب إليه في المسائل التي لم يشرحها ، وقد لاحظت على الإمام السنوسي  
كثرة ذكر للشيخ المقتزح وكتابه به الإرشاد لكنه لم يذكره في مسألة واحدة

من المسائل التي لم يشرحها .

٤- لاحظت على الشيخ المقترح كثرة إحالاته لمسائل سيأتى بحشها لكنى لم أجد

لله إحالة واحدة لمسألة من المسائل التي لم يشرحها .

ويلوح لى أن الشيخ المقترح ترك ما ترك من كتاب الإرشاد وفقاً لمنهجـــــــــــــــــه

فى شرح الكتاب ، فإنه اشترط تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكـــــــــــــــــلام

على نكتته ، وتصحيح قسمته .

وهذا المنهج موجه إلى قواطع<sup>الأدلة</sup> العقلية ، وما ترك شرحه من كتاب الإرشاد لا يحتاج

إلى القواطع<sup>الأدلة</sup> العقلية بقدر احتياج ما شـرحه لها .

ثم إن كثيراً من الشراح يتركون بعض أبواب أو فصول من كلام المصنف وفقاً

لمناهجهم أو أهدافهم من الشرح ، وقد ترك الإمام ابن دهاق شارح الإرشاد

كتاب الإمامة وشرح بقيته .

ثم نعود إلى الكلام عن كتاب الإرشاد فنقول :

هذا الكتاب له شهرة واسعة قديماً وحديثاً ، ويتضح ذلك بكثرة النسخ الخطية له

وكثرة شروحه وكثرة طبعاته .

فقد طبع هذا الكتاب عدة طبعــــــــــــــــات :

١- نشره المستشرق لوسيانى سنة ١٩٣٨ م / باريس (١)

٢- نشره وعلق عليه هلموت كلوبفر سنة ١٩٥٥ م / برلين (٢)

٣- حققه وعلق عليه الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى والشيخ على عبد المنعم عبد الحميد ،

وطبع فى مطبعة السعادة سنة ١٩٥٠ م ونشرته مكتبة الخانجي بالقاهرة .

٤- أعيد طبعه مرة أخرى وعليه اسم المحقق أسعد تيم / مؤسسة الكتب الثقافية / بيروت

ط ١ / ١٩٨٥ م

أما النسخ الخطية فهى كثيرة جداً فى كثير من مكتبات مصر والعالم ، نذكر منها على

سبيل المثال :

١- نسخة فى دار الكتب رقم ( ٨١٩ علم الكلام )

٢- نسخة فى دار الكتب رقم ( ١١٢٩ علم الكلام )

٣- نسخة فى دار الكتب رقم ( ٨١٦ علم الكلام )

(١) راجع: مقدمة الدكتور محمد يوسف موسى على كتاب الإرشاد فقرة ١٥ ، الجوينى إمام

الحرمين / د . فوقيه حسين محمود ٦٦ سلطة أعلام العرب ٤٠ المؤسسة المصرية

العامة للتأليف والإنباء والنشر / الدار المصرية للتأليف والترجمة / القاهرة ١٩٦٤ م ،

مقدمه هلموت كلوبفر على كتاب الشامل فى أصول الدين ٩ ط دار العرب / القاهرة ١٩٦٦ م .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

٤- نسخة في دار الكتب رقم ( ١٢٩ علم الكلام )

٥- نسخة في دار الكتب رقم ( ٥١١ علم الكلام طلعت )

٦- نسخة في المكتب الأحمدية بحلب / سوريا ( رقم ٢٦٤ توحيد ) توجد منها صورة في معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ( ٩ توحيد ) .

٧- نسخة في مكتبة جامعة ليدن بهولندا رقم ( OR. NR ١٤٦ ) لدينا صورة منها .

٨- نسخة في مكتبة أحمد الثالث / تركيا توجد منها صورة في معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ( ١٠ توحيد ) .

٩- نسخة في مكتبة الإسكوريال / أسبانيا رقم ( ١٥٥٠ ) .

١٠- نسخة في خزانة القزوين / فاس / المملكة المغربية رقم ( ١٥٢٠ )

#### خامساً : التعريف بمؤلف الإرشاد

ومن الجدير بالذكر التعريف بمؤلف الإرشاد فهو إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله ابن يوسف بن محمد بن عبد الله بن خيثومة الجويني - نسبة لجوين من قرى نيسابور - وهو الإمام شيخ الإسلام الفقيه الشافعي البحر الجبر المدقق المحقق النظار الأصولي المتكلم البليغ الفصيح الأديب العَلَم الفرد ، زينة المحققين ، وأعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ، المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك ، ولد في سنة ٤١٩ هـ وجاور بمكة ، تتلمذ على أبي القاسم عبد الجبار وأبي عبد الله محمد بن علي الخبازي ، فسر المذهب الشافعي ، ودافع عن العقيدة الأشعرية في وقت كانت فيه في أشد الاحتياج إلى من يدافع عنها ويعلى من شأنها ويحفظها ، فقد عاصر الجويني فتناً عديدة أشدها الصراع بين الشيعة وأهل السنة ، له التصانيف الكثيرة فمن كتبه المطبوعة : الشامل في أصول الدين ، الإرشاد ، البرهان في أصول الفقه ، وغياث الأمم في التياث الظلم ، والورقات ، لمع الأدلة ، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، وما زال كثير من مصنفاته في حاجة إلى تحقيق وطبع .<sup>(١)</sup>

(١) انظر ترجمته في : تبين كذب المفتري لابن عساكر ٢٢٨-٢٨٥ ط دار الكتاب العربي / بيروت ١٩٧٩م ، وفيات الأعيان ١٦٢/٣ - ١٧٠ ، طبقات الشافعية الكبرى ١٦٥/٥ - ٢٢٢ ط عيسى الحلبي ١٩٦٢م ، طبقات الشافعية للإسنوي ٤٠٩/١ - ٤١٢ ، النجوم الزاهرة لابن تغري برى ١٢١/٥ المؤسسة المصرية العامة للترجمة ، شذرات الذهب ٣/٣٥٨ - ٣٦٢ ، مختصر طبقات الشافعية / لابن قاضي شهابه اختصار أحمد بن محمد الأسدي ل ٣٩/أ ( خ ) رقم ( ٢٠٢١ تاريخ تيمور ) بدار الكتب ، معجم المؤلفين ١٨٤/٦ - ١٨٥ ، كتاب الجويني إمام الحرمين .

وأما شرح الإرشاد فعنها :

- ١- شرح أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى م ٥١٢ هـ (١)
- ٢- نكت الإرشاد لأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن دهاق م سنة ٦١٦ هـ (٢)
- ٣- شرح الإرشاد لأبي بكر محمد بن عبد الله بن ميمون القرطبي م ٥٦٢ هـ (٣)
- ٤- شرح الإرشاد لتقى الدين المقترح م ٦١٢ هـ

سادساً : النسخ الموجودة للمخطوط ووصفها :

١- النسخة الموجودة في دار الكتب المصرية رقم ( ٩٧٦ علم الكلام )

عدد أوراقها : ١٨١ ق

عدد الأسطر : ٢٣ سطرا ( ١٨ سم x ١٢ كلمة )

اسم الناسخ : عبد الله بن محمد القرن ابادى

تاريخ النسخ : وقع الفراغ من نسخها في يوم الأحد ١٧ من جمادى الأول سنة

١١٢٥ هـ .

نوع الخط : شرقى معتاد متوسط الجودة

الغلاف : عليه اسم الكتاب ونسبته : كتاب شرح الإرشاد تأليف الشيخ تقي الدين

المُقْتَرَح .

نهاية النسخة : تمت كتاب المقترح لشرح الإرشاد

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز ( ١ )

٢- النسخة الموجودة في عمادة شئون المكتبات جامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية

رقم ( ٧٦٢ ) وقد حصلت على صورة منها .

عدد أوراقها : ١٩٣ ق

عدد الأسطر : ٢٥ سطرا ( ١٩ سم x ١٢ كلمة )

ليس عليها اسم الناسخ

---

( ١ ) نسبة اليه الشهرستانى في نهاية الأقدام ٣٨ تصحيح الفرد جيوم ولم أجده .

( ٢ ) توجد منه نسخة خطية بدار الكتب رقم ( ب ٢٢٨٨٨ ) .

( ٣ ) توجد منه نسخة في مكتبة أحمد الثالث بتركيا ، وتوجد منها صورة

بمعهد إحياء المخطوطات العربية ، وقد نشره عن هـ

النسخة باخراج د . أحمد حجازى السقا مكتبة الأنجلو المصرية

ط ١ / ٢١٩٨٨ .



ليس عليها تاريخ النسخ ، وأغلب ظنى أنها نسخت فى القرن الثالث عشر الهجرى وفقاً لرأى خبراء المكتبة فى البيانات المكتوبة الموجودة على النسخة .

نوع الخط : شرقى معتاد متوسط الجودة  
الغلاف : عليه اسم الكتاب : المقترح لشرح الإرشاد  
نهاية النسخة : هذا آخر شرح هذا الكتاب  
وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز ( ب )

٣- النسخة الموجودة فى دار الكتب المصرية رقم ( ١١١٣ علم الكلام )

عدد أوراقها : ٢٤٩ ق  
عدد الأسطر : ١٥ سطراً x ١٤ كلمة  
اسم الناسخ : محمد بن أحمد بن موسى خفاجى الشبلنجى  
تاريخ النسخ : وقع الفراغ من نسخها فى يوم الاثنين ثانى أيام شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٥ هـ

نوع الخط : شرقى معتاد جيد جداً  
الغلاف : عليه اسم الكتاب : شرح الإرشاد لتقى الدين المقترح  
نهاية النسخة : هذا وقد تم شرح هذا الكتاب  
وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز ( ج ) .

٤- النسخة الموجودة فى مكتبة جامعة كمبردج بإنجلترا

رقم ( ٣٢٦٢ / ١ ) Class mark MS ) والتى حصلت على صورة منها  
عدد أوراقها : ١٦٦ ق  
عدد الأسطر : ٢٣ سطراً x ١٤ كلمة  
ليس عليها اسم الناسخ  
ليس عليها تاريخ النسخ  
نوع الخط : مغربى ردى جيداً

الغلاف : عليه اسم الكتاب : شرح الإرشاد لتقى الدين المقترح  
نهاية النسخة : تنتهى هذه النسخة فى منتصف الفصل قبل الأخير بقول المقترح :  
« وقد تلحق كثيراً من الناس سأمه فيما يكتفونه إذا دام » وتوافق  
نهاية هذه النسخة ل ١٧٩ / ١ فى أ ، ل ١٩١ / ب فى ب ،

ل ٢٤٦ / ب فى ج

وفى النسخة نقص فى مواضع كثيرة منها :

نقص يبدأ من قوله « تحقيق » وهذا النقص تكلمته توافق ل ٤٠ / ب

فى أ ، ل ٤٤ / ب فى ب ، ل ٥٤ / ب فى ج

وينتهي هذا النص بعد قوله: «إن الفاعل في الشاهد د» وهو موافق ل ٤٣ / ١  
 في أ ، ل ٤٧ / ١ في ب ، ل ٥٧ / ب في ج  
 وفي النسخة خرم ورطوبة في كثير من أوراقها يبدأ من ل / ٣٦ إلى ل / ١١٢ مما  
 جعل هذه الأوراق في حكم المفقودة .  
 وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز ( د ) .

### سابعاً : منهجى في اختيار النسخ

في البداية أؤكد أن كل نسخة من النسخ المذكورة لم تتسخ من الأخرى وذلك  
 بالأدلة الآتية :

- ١- وجدت بعد فحص النسخة ( أ ) أنه قد سقط من النسخ بعض العبارات  
 تصل إلى سطر في بعض المواضع ، ثم وجدت أن هذه العبارات الساقطة موجودة  
 في النسختين ب ، ج (١) ، مما يؤكد أن النسختين ب ، ج لم تتسحا من النسخة  
 ( أ ) حيث إن النسخ لا يمكن أن يكمل نقصا يصل إلى سطر بظنه .
- ٢- وجدت بعد فحص النسخة ( ب ) أيضاً أنه قد سقط من النسخ بعض  
 العبارات تصل إلى سطر في بعض المواضع ، ثم وجدت أن هذه العبارات  
 الساقطة موجودة في النسخة ( ج ) ، وذلك يؤكد أن النسخة ( ج ) لم  
 تتسخ من النسخة ( ب ) (٢)

وبعد أن تأكدت أن هذه النسخ الثلاث لم تتسخ من بعض اعتمدتها نسخاً سالحة  
 للتحقيق

فاعتمدت النسخة ( أ ) أصلاً لصلاحيته للتحقيق ، ولكونها أقدم النسخ - التي  
 حصلت عليها - نسخاً

واعتمدت النسخة ( ب ) نسخة تالية في الترتيب للنسخة ( أ ) لصلاحيته  
 للتحقيق ، وقد قدمتها على النسخة ( ج ) وذلك على الرغم من عدم وجود تاريخ النسخ  
 عليها ، حيث إن أغلب الظن عندى أنها أقدم نسخاً من النسخة ( ج ) لأن خط  
 النسخ وطريقته في الكتابة يدلان على أنها أقدم نسخاً من النسخة ( ج ) ، كما  
 أن بيانات المكتبة التي يحملها غلاف النسخة تشير إلى أنها منسوخة في القرن الثالث  
 عشر الهجرى ، فاعتمدت بيانات المكتبة ، حيث إنه يتعرض لإعدادها عمادة  
 خبراء في الوثائق والمخطوطات .

(١) راجع على سبيل المثال ص ١٢، ١٨، ٩١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩ من النص المحقق .

(٢) راجع على سبيل المثال : ص ١١٢، ١٣٢، ١٤٨، ١٤٩، ٥٢٢ من النص المحقق .

واعتمدت النسخة ( ج ) نسخة تالية في الترتيب للنسخة ( ب ) وذلك لتأخير نسخها مع صلاحيتها للتحقيق .

واعتمدت النسخة ( د ) نسخة تالية للترتيب للنسخة ( ج ) على الرغم من عدم صلاحيتها للتحقيق لكثرة الأوراق الساقطة منها ، وكثرة الأوراق المعطوبة بالرتطوبة والخم ، ولعدم وجود تاريخ النسخ واسم الناسخ عليها .

وقد اعتمدت هذه النسخة للتحقيق لكون النسخ الثلاث المذكورة حديثة النسخ ، لكنى لم أجد إلى هذه النسخة إلا نسي المواضع التي لم يستقم فيها النص بالنسخ الثلاث المذكورة ، وفي الفقرات التي كثر فيها الاختلاف بين النسخ الثلاث المذكورة .

وقد بحثت جيداً عن نسخ أخرى للمخطوط في جميع المكتبات المصرية التي تفتنى المخطوطات لكنى لم أجد في مصر سوى النسخة ( أ ) ، والنسخة ( ج ) في دار الكتب المصرية .

كما أننى بحثت جيداً في الكثير جداً من فهارس مكتبات العالم ، فقرأت بدقة عشرات الفهارس لمكتبات العالم ، وكثير منها بلغات أجنبية استعنت عليها بجهود الأصداقاء لترجمتها ، كما اطلعت على تاريخ الأدب العربى لبروكلمان - النسخة الألمانية -

وأفدت من هذه الفهارس والمراجع أن حصلت على صورتين لنسختين من خارج مصر ، إحداهما من عمادة شئون المكتبات بجامعة الرياض بالملكة العربية السعودية ، والثانية من مكتبة جامعة كمبرج بإنجلترا ،

كما أفدت من هذه الفهارس والمراجع أن اتصلت بمكتبة جامعة ليدن بهولندا وبخزانة جامعة القرويين بفاس بالملكة المغربية وقد أفدت من اتصالي بمكتبة جامعة ليدن بهولندا أن أرسلت إلى المكتبة صورة لنسخة خطية من كتاب الإرشاد للجوينى ذات قيمة كبيرة مع اعتذارهم عن عدم وجود شرح الإرشاد للمفتوح بين مخطوطات مكتبتهم ، وخلو فهرس خزانته من ذكره .

كما أرسل إلى الأستاذ : محافظ خزانة جامعة القرويين بفاس / الملكة المغربية خطاباً برقم ٨٦/٣١ بتاريخ ١٩٨٦/١٠/١٠م يفيد عدم وجود شرح الإرشاد فى خزانه جامعة القرويين ويؤكد خلو فهرس خزانته من ذكره .

ثامناً : منهجى فى التحقيق .

استخدمت جميع النسخ الأربع فى التحقيق وذلك لصلاحية النسخ ( أ ) ، ( ب ) ، ( ج ) للتحقيق ، وللاحتياج إلى النسخة ( د ) مع عدم صلاحيتها .

اعتمدت النسخة ( أ ) أصلاً حيث إنها أقدم النسخ التي حصلت عليها نسخاً



فصلت بين كل دعوى ودعوى بالبدء بسطر جديد ، وكذا بين كل دعوى ودليلها ، وكذا بين كل مبحث وآخر .

تحاشيت تقسيم الفصول إلى مباحث ، خشية أن يخرج التقسيم عن هدف المؤلف .  
نبهت على بداية كل صفحة ورقصها من النسخ الثلاث في الهامش .

التزمت باستخدام قواعد الإملاء الحديثة ، بصرف النظر عما ورد في الأصل ، وأشارت إلى التفاوت في الهامش بالقدر الذي يوضح طريقة كل نسخة في الرسم الإملائي .

التزمت باستخدام علامات الترقيم ——— .

فصلت ما يحتاج إلى تفصيل من مباحث الكتاب الفاضلة ، وعلقت على مباحثه التفسيرية تحتاجة إلى تعليق .

وثقت الآراء والأقوال التي نسبها إلى غيره من العلماء ، وذلك بالرجوع إلى كتبهم ، أو كتب المذهب الأصول إن لم أجد .

وثقت آراء وأقوال المذاهب والفرق من كتب الفرق ، أو من كتب المذهب الأصلية إن لم أجد .

شرحت المفردات الغريبة مستميناً بمراجع اللغة .

ترجمت للأعلام من كتب التراجم ، مع الإحالة بقدر الإمكان إلى أكبر قدر من المراجع ؛ إشارة إلى أهمية وشهرة العلم ، وللتيسير على القارئ بإمداده بأكثر قدر من المراجع للاطلاع على ما تيسر له منها .

ترجمت للمذاهب والفرق من كتب الفرق ، مع الرجوع إلى الكتب الكلامية ، وأحلت إلى أكبر قدر من المراجع بقدر الإمكان .

في نهاية كل باب وفصل ومبحث أحلت بقدر الإمكان إلى أكبر عدد من المراجع التي تدرس الموضوع .

رتبت المراجع في كل الأحوال وفقاً لأقدمية المؤلف ، وذكرت رقم الجزء والصفحة في كل مرجع .

ذكرت في كل مرجع عند ذكره أول مرة فقط اسم المطبعة ، وتاريخ الطبع بمسند ذكر اسم المؤلف والمحقق .

خرجت الأحاديث النبوية باحثاً عن درجة الصحة في الحديث إذا لم يكن مروياً في الكتب الصحاح .

أثبتت أسماء السور القرآنية ، وأرقام الآيات .

خرجت الأبيات الشعرية ، فذكرت راويها ، وأيدت ذلك بذكر المرجع .  
استخدمت كلمة انظر أو راجع في التوثيق ، وعند الإحالات ، وعند الترجمة

للأعلام والفرق والمذاهب .

استخدمت كلمة قارن عند ما يكون في المسألة مناقضة .  
هناك فروق لم أنبه عليها :

الفروق الواردة في الآيات القرآنية بالزيادة أو النقص أو الخطأ أثبت الآية كاملة صحيحة بصرف النظر عن الوارد في النسخة الأصل بدون إشارة الى ذلك في الهامش .

الفروق الناتجة عن استخدام عبارات التنزيه والتقديس للبارئ تعالى - ، وكذلك صيغ الصلاه والسلام على المصطفى صلى الله عليه وسلم أثبت أكملها بدون إشارة .

الفروق الناتجة عن استخدام النسخ للاختصاصات أثبتتها كاملة في الصلب بدون إشارة الى ذلك .

الفروق الناتجة عن استخدام الرسم الإملائي الحديث لم أثبت منها إلا القدر السدى بوضع طريقة كل نسخة في الرسم الإملائي .

الكلمات التي اعتاد الناسخ أن يكتبها بطريقة معينة مثل استخدام كلمة ( كون ) بدلا من كلمة ( دون ) ، فعند تكرار ذلك لم أشر إلى الفروق في الهامش إلا بالقدر الذي يوضح طريقه كل نسخة في الكتابة .

لم أشر إلى ديباجة الناسخ أو ختام النسخة لعدم جدواها .

\* \* \*

\* الفصل الثانى \*

دراسة الكتاب

\* \* \*

### \* باب في أحكام النظر \*

تضمن كلام الشيخ المقترح في هذا الباب عدة فصول :

- فصل في : أول ما يجب على المكلف ، حقيقة النظر وأقسامه .
- فصل في : مضادة النظر للعلم والجهل والشك .
- فصل في : الربط بين النظر الصحيح والعلم .
- فصل في : الربط بين النظر الفاسد وبين العلم وأضداده .
- فصل في : الأدلة .
- فصل في : وجوب النظر شرعا .



وقد بدأ الشيخ المقترح الكلام على هذا الباب بالكلام على أول ما يجب على المكلف ، وحقيقة النظر وأقسامه .

فنقل عبارة الجوينى : ، أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم ، .

وقد شرح الشيخ تقى الدين المقترح هذه العبارة ، وفى البداية حللها بأنها تتضمن ثلاث جمل : جملة فى أول ما يجب على المكلف ، وجملة فى حقيقة النظر ، وجملة فى تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد ، ثم بدأ بشرح الجملة الأولى وقال : ، للنظر فيها ثلاثة مباحث :

الأول فى قوله أول ، .

ويعنى الأول من هذه المباحث فى قول الإمام الجوينى : أول ما يجب على العاقل البالغ ، وقد شرح هذا المبحث بتحصيل أقوال العلماء فى أول واجب على المكلف ناقداً لبعض هذه الأقوال ، وموفقاً ورافعاً للخلاف فيما رآه مقبولا منها ، فذكر قول بعض المعتزلة أن أول واجب الشك ، ونقده بأن الشك فى اللعنة ككفر ، وهو قبيح لعينه وفقاً لأصولهم ، وهو مطلوب الإزالة فكيف يكون مطلوب التحصيل .

وقد نقد الإمام الجوينى هذا رأى فقال : ، وهذا الذى قاله أبو هاشم مردود لفظاً ومعنى (١) ، ، وأيضا نقده كثير من العلماء كالإيجى والسنوسى (٢) .

وأضيف أن جمهور العلماء تسب هذا رأى إلى أبى هاشم الجبائيسى (٣) ، ونسبة الطوسى (٤) إلى الإمام الجوينى وهو واضح البطلان ؛ إذ قد صرح الإمام الجوينى فى عبارته المذكورة سلفا بأن أول ما يجب على المكلف هو القصد إلى النظر (٥) .

(١) راجع : الشامل ٣٢

(٢) راجع : متن المواقف للإيجى ٣٢-٣٣ / مكتبة المتنبى بدون تاريخ ، شرح الكبرى ٢٠٠

(٣) راجع : المغنى للقاضى عبد الجبار ١٢ / ١١ ت : إبراهيم مدكور / المؤسسة المصرية

العامة للتأليف ١٩٦٢م ، الشامل ٣٢ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد للتفتازانى

١ / ٣٦ دار الطباعة العامة ١٢٧٧ هـ تحفة المريد على جوهره التوحيد للباжورى

٤١ / المطابع الأميرية / القاهرة ١٩٤٠م

(٤) راجع : هامش المحصل ٤٧ / الكليات الأزهرية .

(٥) راجع : الإرشاد ٣ .

وأيضاً لم أشر على واحد من العلماء نسب هذا الرأي إلى الجويني غير الطوسي ، وقد نسب أيضاً السَّوْسِي إلى المعتزلة <sup>(١)</sup> ، وفيه نظر ؛ حيث قال القاضي عبد الجبار في باب ما يلزم المكلف أولاً ، لكن الذي لابد من بيانه ههنا الإشارة إلى وجوب النظر ، والأسباب التي عندها يجب النظر ، وما يتصل بذلك ، وبيان أنه أول الواجبات <sup>(٢)</sup> ، وقال : ، فنعود إلى المقصد بالباب فنقول : الفرض بقولنا إن النظر أول الواجبات أنه أول واجب لا ينفك واحد من المكلفين عنه <sup>(٣)</sup> ،

وقال أيضاً : ، وليس لأحد أن يقول هلاكاً أول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر من دونه لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه ، <sup>(٤)</sup> وبهذا يتضح أن نسبة هذا الرأي إلى المعتزلة ليس مسلماً ، والصواب أن نسبة رأي أبي هاشم الجبائي ، ولعله قال ذلك وفقاً لأصله - تقديم الشك على النظر <sup>(٥)</sup> - ولعله أراد ترد يد الفكر كما قال الباجوري <sup>(٦)</sup> فيقول إلى النظر ، أو لعله أراد أنه لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه فيتوقف القصد إلى النظر على الشك . <sup>(٧)</sup>

ثم ذكر الشيخ المُفْتَحُ القول الثاني وهو أن أول واجب على المكلف الإقـرار بالله تعالى - ثم نقد هذا القول ، والتحقيق أنه قول صائب إذا كان المراد أول مطلوب من المكلف مطلقاً ، وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء كشارح الإرشاد - ابن دهاق - <sup>(٨)</sup> والدوانسي <sup>(٩)</sup> .

(١) راجع : شرح الكبرى ٢٠

(٢) راجع : المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ٢٦ ت : عر السيد عزى / الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ م .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢٨ .

(٤) انظر : المصدر السابق ٣٠ ، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ٢٩ ، ٤٥ ، ٧١ ،

٧٦ ت : د . عبد الكريم عثمان ط ١ / الناشر مكتبة وهبة ١٩٦٥ م .

(٥) راجع : الشامل ٣٢ .

(٦) راجع : الباجوري على الجوهرة ٤٠ .

(٧) راجع : شرح المقاصد ٣٦ / ١ .

(٨) راجع : نكت الإرشاد لابن دهاق ج ١ ل ١٧ / ب ( خ ) بدار الكتب رقم (ب ٢٢٨٨٨) .

(٩) راجع : شرح العقائد العضدية للدواني ١٩٤ / ١ - ١٩٥ / المطبعة العثمانية

١٣١٨ هـ .

ثم ذكر القول الثالث : ان أول واجب هو أول جزء من النظر ، ونقدمه ،

وقد وضع الإمام الجويني هذا القول في الشامل بأن قال «والذى اختاره القاضى التصريح بالمقصد فإنه قال أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه» (١).

والتحقيق أن من قال ان أول واجب هو أول جزء من النظر لاحظ أن النظر يبنى على قواعد ، فمن الحق أن يقصد الى أول هذه القواعد لتقع الأولوية فى محلها . وتظهر شدة الخلاف بين القول بأن أول واجب هو النظر وبين القول بأن أول واجب هو أول جزء من النظر فيما إذا وجد مكلف انقضى من أول حال التكليف زمن لا يسع النظر ولكنه يسع بعض النظر ، ولم ينظر مقصرا ، ثم اخترته النية ، هل يعتبر أدى ما يجب عليه أم لا ؟ ولعل الباقلانى يرى أنه ينبغى البدء بأول المقدمات والقواعد ليتوصل إلى النظر (٢).

ثم ذكر القول الرابع وهو أن أول ما يجب على المكلف النظر ، ثم ذكر القول الخامس وهو أن أول ما يجب على المكلف المعرفة ، ثم ذكر القول السادس وهو أن أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر . وأضيف أن بعض العلماء كالشيخ الباجورى حصل بالإضافة الى الأقوال المذكورة فى أول ما يجب على المكلف ستة أقوال أخرى وهى : قول بأن أول ما يجب على المكلف الإيمان - وقد نسب ابن ميمون شارح الإرشاد الى ابن جعفر السمنانى والقاضى أبى الوليد الباجسى (٣) -

وقيل الإسلام ، وقيل اعتقاد وجوب النظر ، وقيل وظيفة الوقت ، وقبل المعرفة أو التقليد أى أحدهما - (٤)

كما زاد ابن ميمون العلم بالله (٥).

وقد نقد الشيخ المقترح القول بأن أول واجب النظر بأن النظر مقدم على المعرفة لتقدمه عليها وجودا ، ولكن القصد إليه مقدم عليه ، وقال : وبعد بطولان

(١) راجع الشامل ٣٢ .

(٢) راجع : الإنصاف للباقلانى ١٣ ، ٢٢ ت : محمد زاهد الكوثرى / الخانى ١٩٦٣ م

(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥

(٤) راجع : الباجورى على الجوهرة ٤٠-٤١

(٥) انظر شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥

هذه المذاهب الأربعة لم يبق إلا المذهبان - المعرفة والقصد إلى النظر -  
ورفع الخلاف بين القول بأن أول واجب النظر وبين القول بأن أول واجب القصد  
إلى النظر بأن لفظ الأولية مشترك بين أمرين : أحدهما : أولية الوجوب - بمعنى -  
أول ما يتعلق به الخطاب ، والثاني أولية الاشتغال والاداء ، فإن نظرنا إلى  
أول واجب خطاباً ومقصوداً فالمعرفة ، وإن نظرنا إلى أول واجب اشتغالا واداءً  
فالقصد ، فقد نظر كل واحد منهما إلى أولية لم ينظر إليها غيره .  
وأضيف أن كثيراً من العلماء ضيق الخلاف بين هذه الأقوال ، وذلك يؤكد مقولته  
الجويني في الشامل : « إن الكلام في هذا الفصل يؤول إلى العبارات ، وفيها  
التنازع ، ولا يتأكد في المعاني ، إلا الذي قاله أبو هاشم فهو مردود لفظاً  
ومعنى (١) »

فعلى سبيل المثال قال الرازي النزاع لفظي (٢) - يقصد بين القول بأن أول  
واجب المعرفة والقول بأنه النظر ، والقول بأنه القصد إلى النظر -  
وقال الغتازاني وتبعه الدواني (٣) : إن أريد بأول الواجبات المقصودة بالذات  
فهو المعرفة وإن أريد الأعم فهو القصد -

والتحقيق ما ذكره الدواني إن كان النزاع في أول الواجبات على المسلم المكلف  
فيحتمل الخلاف المذكور ، وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقاً  
فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار ، ولا يحتمل الخلاف (٤) .

ثم قال الشيخ المقترح « وأما من قال إن المعرفة ضرورية لا يكلف به -  
فلا يعتد خلاف بينه وبين من قال إن القصد أول واجب إلا أن ينزل النظر  
منزلة المعرفة مع القصد » وعبارته هذه فيها نظر؛ حيث إن من قال إن المعرفة  
ضرورية لا حاجة لديه لنظر ولا لقصد إلى نظر .

وأضيف : أن القائلين بأن المعرفة ضرورية تشعبت مقولاتهم : فزعم صالح قبلة  
أن المعارف كلها ضرورية يبتدئها الله عز وجل - في القسولوب اختراعاً من غير  
سبب يتقدمها من نظر واستدلال ، وزعم أن الإنسان غير مأثور بالمعرفة لكسب  
من عرف الله تعالى - بالضرورة صار مكلفاً بالإقرار والطاعة ، وزعم الجاحظ وثمالة

(١) راجع : الشامل ٣٢ .

(٢) راجع : المحصل للرازي ٤٧ / الكليات الأزهرية .

(٣) راجع : شرح المقاصد ٣٦ / ١ ، الدواني ١٩٤ / ١ - ١٩٥ .

(٤) راجع : المصدر السابق ١٩٤ / ١ - ١٩٥ .

أن المعارف ضرورية وأن الله تعالى لم يكلف أحدا بمعرفته ، وإنما أوجب على من عرفه طاعته ، وقال العلاف معرفة الله تعالى معرفة الدليل الداعي إلى معرفته بالضرورة ، وما بعد ذلك من العلوم الحسية والقياسية فهو علم مكتسب ، ويجوز أن يجعله الله تعالى ضروريا على نقض العباداة ، وزعم غيلان القدرى أن معرفة الإنسان بأنه مصنوع ، وأن صانعه غيره ضرورى ، وهو مأثور بعد ذلك بالمعارف فى العدل والتوحيد والوعد والوعيد ، وزعم بعض الروافض أن المعارف كلها ضرورية إلا أن الله تعالى لا يفعلها فى العبد إلا بعد نظر واستدلال ، كما أن الولد من فعله غير أنه لا يخلقه إلا بعد وطء الوالدين ، وزعموا أن من لم يخلق الله تعالى له المعرفة لم يكن مأثورا ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأثورا (١)

ثم شرح الشيخ المقترح قول الجوينى : ، ، على العاقل البالغ ، ، قائلا : تعرض - الجوينى - لمن يجب عليه القصد - القصد الى النظر - وشرط فيه شرطين : أحدهما : العقل والثانى : البلوغ ، وذكر أن اشتراط العقل مأخوذ من مسالك العقول ، وذكر أن اشتراط البلوغ ثابت بالشرع ، وأن له أمارتين وضعتا للدلالة عليه وهما السن والاحتلام .

وأضيف أن كثيرا من العلماء أضاف بلوغ الدعوة شرطا من شروط التكليف ، إذ العاقل لا يتوصل بمجرد عقله إلى معرفة حكم من الأحكام الشرعية كالافتراض والخطر ونحو ذلك (٢) .

وأما عبارة الشيخ المقترح : ، ، والثانى البلوغ واشتراطه ثابت بالشرع ، فأوضح أن اشتراط البلوغ لو كان ثابتا بالعقل لجاز تكليف العاقل من الصبيان (٣) ، وأما عن أمارات البلوغ فقد ذكر المقترح أنها السن والاحتلام ، وأضيف أنه قد اختلف العلماء فى السن الذى يكون حدا بين الكبير والصغير فقال : بعضهم : خمس عشرة سنة ، وقيل سبع عشرة سنة ، وقيل ثمانى عشرة سنة (٤) ، واختار الإمام الشافعى وغيره أن يكون الحد الفاصل بين الصغير والكبير خمس عشرة سنة .

(١) راجع أقوال من ذهب الى أن المعرفة ضرورية فى : شرح الأهلولة الخمسة ٥٢ ، أصول الدين/البغدادى ٣١-٣٢ ط ١ / استانبول ١٩٢٨ م .

(٢) راجع : نكت الإرشاد ج ١ / ١٦ ب .

(٣) راجع العقيدة النظامية للجوينى ٥٦ ت : أحمد حجازى السقا / الكليات الأزهرية ١٩٧٩ .

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ١٥٦/٢ ت : محيى الدين عبد الحميد/مكتبة النهضة ط ١/١٩٥٠ ، مختصر الجوينى لكتاب الإرشاد للباقلانى - على فسررض صحة نسبه - ل ٢/أ (خ) منه صورة بمعهد المخطوطات ، نكت الإرشاد ج ١ / ١٦ ب ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٦ .

وذلك لقصة عبد الله بن عمر (١) ، وقد روى الإمام مسلم هذه القصة في صحيحه بسند من نافع عن ابن عمر أنه قال : عرضني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني ، وعرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني ، قال نافع فقد مت على عمر بن عبد العزيز وهو يومئذ خليفة فحدثته هذا الحديث ، فقال إن هذا الحديين الكبير والصغير (٢) ٠٠٠ إلخ. هـ .  
وأما الاحتلام كعلامة للبلوغ فقد أضاف إليه كثير من العلماء علامات أخرى كإنبات الشعر للرجال والحيض للنساء (٣) .

أما العقل كشرط للبلوغ مع السن أو الأمارات السابقة فقد اختلفوا في العاقل وفقا لاختلافهم في حد العقل ، وسيأتي الكلام عن حد العقل (٤) .

ثم قال الشيخ المقترح وهو بصدد توضيح قول الجويني : ، شرعا ، ، . يحتل أن يعود قوله شرعا على الوجوب فيكون المعنى أول ما يجب شرعا على العاقل ، ويحتل أن يريد به البالغ بأحد هاتين الامارتين شرعا ، فالأول فيه احتراز عن مذهب المعتزلة ، والثاني عود الكلام الى أقرب مذكور .

والشارح هنا يريد أن يسد باب الاعتراض على الجويني بأن كل الأحكام عندنا ثابتة بالشرع ، ولا اختصاص لهذا الباب بها .

وأضيف أنه يحتل أن يريد أن البلوغ وهو شرط للتكليف ثابت بالشرع ، وهو قيد للبلوغ لم يفيد به العقل حيث إن اشتراطه مأخوذ من مسالك العقول .

هذا وقد رأى الاشاعرة أن وجوب النظر ثابت بالشرع ، ورأى المعتزلة أن وجوب النظر ثابت بالعقل ، وأيضا قال أبو حنيفة وتبعه أصحابه وجوب معرفة الله تعالى مدرك عقلا - بمعنى - أنه لو لم يرد بها الشرع لوجب معرفته وشكره لوضوحه (٥) ، وقد حاول الكلبي رفع الخلاف بين من قال الوجوب بالشرع ومن قال بالعقل بأن قال : ، ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب

(١) راجع نكت الإرشاد ج ١ ل ١٦ ب .

(٢) راجع : صحيح مسلم ، كتاب الامارة ، باب بيان سن البلوغ ١٤٢ / ٢ / عيسى الحلبي بدون تاريخ .

(٣) راجع : مختصر الجويني لكتاب الإرشاد للباقلاني ل ١ / ٧ ، نكت الإرشاد ج ١ ل ١٦ ب .

(٤) راجع ص : ٧٧ - ٨١ من الدراسة ٤٩٤ - ٥٣ من النص المحقق .

(٥) انظر : مختصر الجويني لكتاب الإرشاد للباقلاني ل ٥ / ب ، المحصل ٤٦ ، شرح

المقاصد ٣٣ / ١ ، الباجوري ٣٣ .

بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي، لأن النظر كثيرا ما ينفك عن الكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله ، وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف (١) .

وأضيف أنه قد ذهب بعض من يرى وجوب المعرفة كالصوفية أن طريقهم هو الرياضة وتصفية الباطن (٢) ، وذهب بعض حكماء الهند إلى أن طريقهم الإلهام (٣) ، وقد ذهب الحشوية إلى أن معرفة الله تعالى غير واجبة، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع (٤) .

ثم استعرض عبارة الجويني التي هو بصدد شرحها مرة أخرى فقال : ، قوله :  
المغضى إلى العلم بحدوث العالم .

ونقد ها بقوله ، إنما تصح عبارته إذا كان لا طريق إلى معرفة الباري إلا حسدث العالم، وقد ذكر أصحابنا طريقين : الجواز والحدوث ، فأما طريق الجواز فيعرف بها الصانع قبل معرفة حدوث العالم فلا يكون أول واجب القصد إلى نظم صحيح مغضى إلى معرفة الحدوث ، إذ المقصد هو معرفة الله تعالى فبأى طريق حصل فيحصل المقصد من تلك الطريق ، وقد يكون حدوث العالم ينظر ثان بعد النظر الأول المغضى إلى معرفته .

وأوضح أن نقد المقتراح لعبارة الجويني له ما يبرره حيث إن حدوث العالم ليس هو المسلك الوحيد لمعرفة الصانع تعالى . فقد ذكر الشهرستاني مسلكين للمتكلمين :

- (١) الاستدلال : بالحوادث على محدث صانع .
- (٢) الاستدلال بإمكان المسكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان (٥)

وأضاف الشهرستاني أن الفطرة الإنسانية تشهد باحتياج الإنسان في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات فيرغب إليه ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخسار إلى الواجب ، والحادث إلى المحدث (٦)

(١) انظر: الكلبوي ١/ ١٧٨ .

(٢) راجع: طوالع الأنوار للبيضاوي بشرح الأصفهاني ٣٤ ط ١ المطبعة الخيرية / القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ١٢٤-١٢٥ .

(٦) راجع: المصدر السابق ١٢٥ .

وأضيف أن السلف في هذا الصدد اعتمدوا على النص من الكتاب والسنة وما تضمنه من مظاهر العناية والنظام .

وقد صور البيهقي منهج السلف تصويراً دقيقاً (١) ، كما صور ابن تيمية وابن القيم (٢) ، وهو طريقة عقلية صحيحة تقضى بها الفطرة التمسى فطر الله الناس عليها ، ويمكن الاعتماد عليها .

وللمتكلمين تدقيقات في المسألة ، فقد زعم بعضهم أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث ، ومنهم من زعم أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان والحدوث ويكون الحدوث شطر العلة ، ومنهم من زعم أن الإمكان بشرط الحدوث هو علة احتياج العالم إلى المؤثر (٣) .

وأود أن أشير إلى ضبط هذه المسألة فأقول : مجمل أقوالهم أنه يمكن الاستدلال على إثبات العلم بالصانع بإمكان أو حدوث أو إمكان وحدوث الجواهر كما يمكن الاستدلال بإمكان أو حدوث أو إمكان وحدوث الأعراض (٤) .

أما الأشعري فقد استدل على إثبات العلم بالصانع بمسلك تغير الأعراض حيث قال : إن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقه ثم لحماً ودماً وعظماً ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرًا ، يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، ورأينا طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال ، وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال (٥) .

(١) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة للبيهقي ١٤ ط السلام العالمية للطبع والنشر / القاهرة ١٩٨٤ م .

(٢) راجع : المنهج في إثبات الصانع بين السلفية والمتكلمين / د . حسن محرم الخويني ٣٠ - ٣٢ ط ١ / دار الطباعة المحمدية : القاهرة ١٩٨٦ م .

(٣) راجع : الأربعين للفخر الرازي ٦٨ - ٦٩ ط ١ حيدر اباد الدكن / الهند ١٣٥٣ هـ .

(٤) راجع : المصدر السابق ٧٠ ، مجال أصول الدين للرازي ٣٨ - ٤٠ / الكليات الأزهرية ، متن المواقف ٢٦٦ .

(٥) راجع : اللع للأشعري ١٢ - ١٨ ت : د . حموده غرابية / الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٧٥ م .



وقد استمد الأشعري مسلكه هذا من الكتاب العزيز

يقول الأشعري : "ونبهمهم - سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم - على حدثهمهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم ما يقتضى وجوده وبدل على إرادته وتدبيره حيث قال عز وجل :

، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ، (١)

فنبهمهم عز وجل بتقبلهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك ، وشرح بقوله عز وجل :

، ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفةعلقة فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا مضغة عظما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (٢) ،

وهذا من أوضح ما يقتضى الدلالة على حدث الإنسان ووجود المحسوس له من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، وذلك أن تغييره يقتضى مفارقة حال كان عليها قبل تغييره ، وكونه قديما ينفى تلك الحال (٣) ،

بهذا القدر يتضح أن حدث العالم ليس هو المسلك الوحيد لإثبات العلم بالصانع وأن الشيخ المقترح له ما يبرزه في نقد عبارته الجويني السابقة .

وأرى أن الجويني يعلم جيدا أن إثبات حدوث العالم ليس هو المسلك الوحيد لإثبات العلم بالصانع وأن هناك مسالك أخرى (٤) ، فنجد أحيانا يرد على المعتزلة نقدهم لدليل الأشعري لإثبات العلم بالصانع (٥) ، كما نجد يشرح دليل الأشعري شرحا وافيا (٦) .

(١) سورة الذاريات آية ٢١ .

(٢) سورة المؤمنون آية ١٢-١٤ .

(٣) راجع : رسالة أهل الثغر للأشعري ٣٤-٣٨/ت: د . محمد السيد الجليلند / مطبعة التقدم / القاهرة / ١٩٨٢ م .

(٤) راجع : شامل ٢٦٣ ط الإسكندرية .

(٥) راجع : المصدر السابق ٢٤٥-٢٥١ .

(٦) راجع : المصدر السابق ٢٧٢-٢٧٥ .

كما أن الجويني سلك مسلكا آخر يختلف في بعض منطلقاته عن مسلكه فـسـى  
الإرشاد (١) واعتبره أنجح وأوقع من طرق حوشها مجلدات ، وأنه خيـر  
لفاهمه من الدنيا بهذا فيرها لو ساوقة التوفيق (٢)

يقول الجويني : فإذا لزم العالم حكم الجواز استحالة القضاء بقدمه ، وتقرر أنه  
مختار الى مقتض اقتضاه على ما هو عليه ، وإنما يستغنى عن المؤثر ما قضى  
المقتل بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه (٣) هـ

ويرى أستاذنا الدكتور عبد الفضيل القوصي أن الجويني مزج بين الإمكان  
والحدوث في جميع كتبه فحينما غلب جانب الإمكان كان معنى الحدوث  
ماثلا في ذهنه ، وحينما غلب جانب الحدوث لم يغيب عن ذهنه معنى  
الإمكان (٤) .

وأرجح أن الجويني سلك طريق الحدوث مع الإمكان علة لاحتياج العالم السـى  
الصانع المختار ، ويؤكد ذلك قول الجويني في الإرشاد : "إذا ثبت حدوث  
العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحدوث جائز وجوده وانقائه.....  
فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز قضت العقول  
ببدهايتها بافتقاره الى مخصص خصصه بالوقوع (٥) " هـ وهكذا فعل في بقية  
كتبه وإن اختلفت طريقتة في بعض كتبه عن البعض الآخر في تقرير حدوث العالم  
ولكن لما كان الإمام الجويني قد سلك مسلك الحدوث مع الإمكان ، ولم يغيب  
عن ذهنه مسلك الحدوث في جميع مؤلفاته بل رآه ضروريا مع الإمكان للاستدلال على  
إثبات الصانع تعالى فمن البدهى أن يعطى قضية حدوث العالم أهمية وأولية  
وعلى ذلك يكون موقفا في عبارته : "أول ما يجب على العاقل البالغ باستكسال  
سن البلوغ أو العلم شرعا : القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم  
بحدوث العالم" هـ

(١) راجع : هوامش على العقيدة للنظامية / د محمد عبد الفضيل القوصي ط ١ /

دار الطباعة المحمدية ١٩٨٤ .

(٢) راجع : العقيدة النظامية ١٨ .

(٣) راجع : المصدر السابق ١٦ .

(٤) راجع : هوامش على العقيدة النظامية ٥٨-٥٩ .

(٥) راجع : الإرشاد ٢٨ .

ثم انتقل الشيخ المقترح للجملة الثانية : حقيقة النظر فتناول تعريف الإمام الجويني وشرحه للنظر بالشرح والتوضيح ، ورد على بعض الاعتراضات الموجهة الى تعريف الإمام الجويني - النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا أو غلبه ظنًا لا اعتراض - بأن فيه التقسيم الذي يخل بالحد ، وأجاب بأن التقسيم ليس في الحد ، وإنما هو في متعلق الطلب . ولكن الشيخ المقترح نقد التعريف المذكور بأن فيه تركيبًا - بمعنى دخول ذات في حد ذات أخرى .

والتحقيق أن تعريف الإمام الجويني للنظر ليس فيه تركيبًا ، فالفكر كالجنس للنظر ، فقد يكون الفكر لطلب علم ، وقد لا يكون كأكثر حديث النفس (١) .  
وأشير إلى أن الإمام الجويني أخذ التعريف المذكور من الباقلاني (٢) وقد تناوله كثير من العلماء بالنقد والتصويب (٣) .

ومن الجدير بالذكر أن أنبه الى أن الإمام الجويني رجع عن تعريفه المذكور للنظر في كتابه البرهان فقد قال : النظر عندنا بها حاسة في أنحاء الضرورات وأساليبها (٤) ، ولو أشار الشيخ المقترح إلى رجوع الإمام الجويني عن تعريفه المذكور للنظر لكان أولى وأفضل من تناوله للتعريف بالتصويب تارة وبالنقد أخرى .

وأضيف أن للنظر تعريفات كثيرة منها : ما ذكره الرازي في المحصل : أنه ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات آخر (٥) ، وشرحه بأنه ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن (٦) ، ومنها : ما ذكره الآمدي أنه عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات

(١) راجع : متن المواقف ٢٢ ، شرح المقاصد ٢٤/١ .

(٢) راجع : متن المواقف ٢١ .

(٣) راجع على سبيل المثال : متن المواقف ٢١-٢٢ ، شرح المقاصد ٢٤/١ .

(٤) راجع : البرهان في أصول الفقه للجويني ١٣٨/١ ت : د . عبد العظيم الديب

ط قطر/بدون تاريخ .

(٥) انظر المحصل ٤٠ .

(٦) راجع المعالم ٢١ .

بتأليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل (١)

ومنها : تعريف البيضاوى بأنه ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى إلى استعمال ما ليس بمعلوم (٢)

ومنها : تعريف السنوسى بأنه ترتيب معلومين فصاعداً على وجه يتوصل به إلى المطلوب (٣) ، أو الفكر المرتب في النفس على طريق يفضى إلى العلم أو الظن ، يطلب به من قام به علماً في العمليات ، أو غلبة ظن في المظنونات (٤) ، ومنها : ما نقله الإيجى أنه ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى آخر ، أو تجريد الذهن عن الغفلات ، أو تحديق العقل نحو المعقولات (٥) ، ومنها تعريف الإمام الشافعى بأنه فكر القلب والتأمل في حال المنظور فيه طلباً لمعرفة ومبـه يتوصل إلى معرفة ما غاب عن الحس والضرورة (٦)

والأحظ أن كل التعريفات المذكورة هى للنظر بمعناه الاصطلاحى ، والواجب على المكلف معرفة الصانع تعالى بالدليل الجملى وقد وضحه الإمام السنوسى بأنه هو الذى يُحْظَل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة ، وترتيبها ، ودفع الشبهة السـوارة عليها ، ولا التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملى الذى حصلت به الطمأنينة (٧) ثم تعرض الشيخ المقترح للجملة الثالثة أقسام النظر الصحيح والغاسد تبعاً لتقسيم الإمام الجوينى موضحاً بالأمثلة الوجه الذى منه يدل الدليل ، وموضحاً وجوه فساد الدليل

(١) راجع : أبنكار الأفكار للآمدى ج ١ ص ٥٥ / تحقيق د . أحمد المهدى . رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة .

(٢) راجع شرح الكبرى ١١١ نشر الطوالع / ساجلى زادة ٧/١ مطبعة العلوم العصرية القاهرة ١٩٢٤ م .

(٣) راجع شرح الكبرى ١٢٠ .

(٤) راجع : شرح أم البراهين ٥١ - ٥٢ .

(٥) راجع : متن المواقف ٢٢٠ .

(٦) راجع إلفقه الأكبر / الإمام الشافعى ٩ : د . محمد محمود محمد فرغلى / هدية مجلة الأزهر / جمادى الأولى ١٤٠٦ هـ .

(٧) راجع : شرح أم البراهين ٥٩ .

وأضيف أن هذه القصة يراد بها التوسيع (١) ،

ثم شرح قول الإمام الجويني : " فإن قيل قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم ، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس فكيف السبيل إلى مكالمتهم . فذكر أنه قد نسب إلى الشككيّة إنكار إفضاء النظر إلى العلم ، وأن الناس مختلفون في صحة النقل عن الشككيّة ، وإنما غلط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم ، فإنهم كانوا يقولون : المعلومات كلها بالحواس ، وما ليس بمحسوس يسمونه معقولا ، وذكر المقترح أن من الناس من عد هؤلاء من قبيل السوفسطائية ، وأن النظر اختلّفوا في مكالمتهم حسب اختلافهم في مكالمة السوفسطائية ، وقد ناقشهم على اعتبار أنهم من قبيل السوفسطائية متبعا للجويني في الإرشاد (٢) ، وكان ينبغي على المقترح بعد أن ذكر أن النقلة غلطوا في فهم اصطلاح القوم أن يمدد عن مناقشتهم على اعتبار أنهم من قبيل السوفسطائية لا سيما أن الجويني نفسه في كتابه البرهان خطأ النقلة وقال : ، قال الأوائل : العلوم كل ما تشكل في الحواس ، وما يفيض إليه نظر العقل مما لا يتشكل فهو معقول ، فنظر الناقلون إلى ذلك ولم يحيطوا باصطلاح القوم ، (٣)

وفي مناقشة المقترح للشككيّة قال لهم هل تعلمون فساد النظر أم تستريبون فيه ؟ فإن علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد ناقضوا حصرهم ، ثم قال لهم أتعلمون فساد النظر ضرورة أو نظرا ؟ ودعوى الضرورة مع مخالفة أكثر العقلاء بهت ، ودعوى النظر ممن نفي جميع النظر متناقض .

ثم ذكر اعتراضهم بقولهم أنتم لا يمكنكم دعوى الضرورة ، وإن أثبتتم صحة النظر بالنظر فقد أثبتتم الشيء بنفسه وهو محال .

ورد عليهم بأن هذا الكلام استدلال ، وكيف يصح لمن أنكر النظر الاستدلال . ثم أن إثبات الشيء بنفسه بمعنى تعلق الشيء بنفسه ليس بمحال ، كالعالم يعلم به المعلوم ، ويتعلق بنفسه فيكون معلوما .

ثم ذكر أن صحة النظر تدرك ضرورة ، وقد صار الفخر الرازي إلى ذلك (٤) .

(١) راجع : نكت الإرشاد ج ١ ل ١٨ / ١ .

(٢) راجع الإرشاد ٣ - ٥ .

(٣) راجع : البرهان ١ / ١٢٥ .

(٤) راجع : متن المواقف ٢٣ ، شرح المقاصد ١ / ٤٨ .

ثم نقد الإمام الجويني في قوله تدرك صحة النظر بواحد من جنســـــــــــــــه .  
وأضيف أن الفخر الرازي أيضا أنكّر على الجويني إثبات النظر بالنظر ؛ لأن إثبات  
الشيء بنفمه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أنه يعلم حينما لا يعلم  
وهو تناقض .

والجواب أن الجويني لا يسلم أن إثبات النظر بالنظر إثبات للشئ بنفسه ، حيث قال الجويني : لا بُدَّ في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره - بمعنى - أن النظر يثبت بواحد من جنسه فنفس الشئ بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فتخالفه في الأحكام (١) .

ثم عقد المقترح فصلا في أضداد النظر ، وفي البداية ذكر عبارة الإمام  
الجويني : « النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، ويضاد الجهل به » ، والشك  
فيه « ثم عقب بصفة مضادة النظر للعلم مستدلا على تعقيبه » ، وكذلك شرح  
علة مضادة النظر للجهل .

أما الشك فلم يتابع الإمام في رأيه بمضاده النظر له، وقد نقل توقف الباقلاني في مضاده للنظر .

وأضيف أن هذه الثلاثة المذكورة ، وما فى مستواها كالظن والوهم هى أضداد خاصة للنظر ، وهى كل ما يوجب خلط المنظر فيه بالبال أو يثبت معها العقل ، أما ما لا يخطر معها المنظر فيه بالبال : أو لا يثبت معها العقل فهى الأضداد العامة التى تعم النظر وغيره ، وهى كالموت والغفلة والنسبوم والغشية والسهو والنسيان . ( ٢ )

ثم نقل عن القاضي الباقلاني امتناع اجتماع نظرين ، ونقل عن الإمام الجويني أنه يمتنع ذلك عادة .

وأضيف أن هذه المسألة - اجتماع نظرين - يترتب عليها تعلق العلم الواحد بمعلوماتين ، فجوز ذلك الأصحاب ، ومنعه الشيخ الأشعري وكثير من المعتزلة ، وجوزه أبو الحسن الباهلي في الضروري ، ومنعه في النظري ، لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، والذي ارتضاه القاضي الباقلاني والإمام الجويني أنه لا يجوز في كل معلومات يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر كالسواد والبياض ، فلا يتصور تعلق العلم الواحد بالحادث بهما ،

(١) راجع الإرشاد ٤٤، متن المواقف ٢٣-٢٤، شرح المقاصد ٢٨/١.

(۲) راجع، نکتہ الإرشاد ج ۱ / ل ۲۶ / ۱ / ۲۷۶ ب .

وكل معلومين لا يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر  
فلا يجوز تعلق العلم الحادث بهما (١).

ثم عقد فصلا في : الربط بين النظر الصحيح والعلم

فبدأ بذكر عبارة الجويني : « النظر الصحيح إذا تم على سداد » ولم تعقبه  
آفة تنافي العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر »  
ثم حلل هذا النص بأنه يشتمل على أمرين : أحدهما أن النظر الصحيح إذا تم  
تضمن ، والثاني نفى التولد والإيجاب .

ثم ذكر أن الأمر الأول قيده الجويني بنفي الآفات وأنه يقصد الآفات الخاصة  
واستدل على ذلك ، وعقب بأنه لا يشترط نفي جميع الآفات وإنما يشترط نفي  
الآفات العلمية ووضح ذلك بالمثال .

ثم شرح معنى التضمن بأنه اللزوم العقلي وقال « وافقنا المعتزلة على  
معناه في تذكر النظر » ثم انعطف على إثارة رأى المعتزلة في أن تذكر  
النظر يتضمن العلم ولا يولده ، وذكر أن المانع من قول المعتزلة بالتولد في تذكر  
النظر أن معقوله إذا كان كسبيا كمعقوله إذا كان ضروريا ، كما منعهم من القول  
بالتولد فيه ما يلزم منه من التولد في أفعاله تعالى ، ثم اقتضت المسألة ذكر  
رأى المعتزلة في التولد في أفعاله تعالى فذكر أنه قد منع جماعة من المعتزلة  
التولد في أفعاله تعالى .

أما الأمر الثاني الذي يشمل الفصل فهو نفى الإيجاب والتولد .

وقد ذكر المقترح وهو بصدد إبطال الإيجاب والإيجاب ظاهر البطلان ، ووضح بطلانه  
بأن من حكم العلة والمعلول أن يجتمعا ولا يفترقا ، والعلم من الأضداد الخاصة  
بالنظر .

أما إبطال التولد فقد أشار إلى أن الجويني أحال على موضعه في باب القدر ،  
ثم شرح معنى التولد عند المعتزلة ووضح الحامل لهم على إثباته ، ثم استعرض رأى  
المعتزلة في توليد النظر للعلم وأبطله بإبطال أن يكون تذكر النظر مولدا للعلم .

وأضيف أن المذاهب في إفادة النظر العلم أربعة :-

١- مذهب الشيخ الأشعري وجمهور الأشاعرة أن إفادة النظر العلم بخلق الله  
تعالى - عقيب تام النظر بطريق إجرا - العادة هو ذلك بناء على استناد جميع

(١) راجع إبتكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٢٦ ، ٣٨ ، متن العواقف ١٤١-١٤٢ ، مختصر

الكامل للبساطي ل ٣٥ / أ ( ح ) بمكتبة الأزهر رقم ( ٩٩-٣٣٧ توحيد ) .

الممكنات إلى قدرة الله تعالى - واختياره .

٢- المذهب الثاني وهو مذهب الجوينى (١) وأكثر الأصحاب كالغزالى والفخر

الرازى وأحد قولى الباقلانى أن إفادة النظر للعلم بطريق التلازم العقلى .

٣- المذهب الثالث للمعتزلة وهو أن النظر يفيد العلم بطريق القول ، وقد استثنوا

تذكر النظر لأنه غير حاصل بقدرة العبد عندهم ،

٤- المذهب الرابع وهو للحكما النظر بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا (١)

ثم عقد فصلا فى الربط بين النظر الفاسد وبين العلم وأضداده فذكر قول الجوينى : وإن النظر الفاسد لا يتضمن علما ولا جهلا ولا أضدا من أضداد العلم سواء .

وشرحه بأن النظر الفاسد ليس بينه وبين أضداد العلم تلازم عقلى ، وأن ما يحصل عقيب النظر الفاسد إنما هو على سبيل الوفاق ، ووضع هذا رأى متابعنا للجوينى فيه .

وأضيف أن : الأقوال فى استلزام النظر الفاسد للجهل ثلاثة :

(١) لا يستلزمه مطلقا وهو رأى الجوينى وجمهور المتكلمين .

(٢) قد يستلزمه وهو رأى الفخر الرازى ، وقد نسب إليه الإيجى أنه يستلزمه مطلقا (٢) .

(٣) إن كان الفساد مقصورا على الصورة لعدم تمامه ولفساد نظمه كالأستدلال بجزئيتين أو سالتين لم يستلزم شيئا ، وإن كان الفساد مقصورا على المادة فتولان مشهوران : أحدهما : لا يستلزم وهو رأى المتكلمين ، والثانى يستلزم وهو رأى المناطق ، قال السئوسى وهو الصحيح (٣)

قال التفتازانى : ، والصحيح أنه لا يستلزم الجهل على التقديرين ، وقال : مراد الرازى الإيجاب الجزئى كما لو اعتقد أن العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فهذا الدليل يفيد الجهل ، وضراد الأصحاب نفى الإيجاب الكلى لعدم اللزوم فى بعض المواد ، (٤)

(١) راجع الأقوال فى إفادة النظر للعلم فى : المحصل ٤٧ ، متن المواقيف ٢٧-٢٨ ، الكامل فى اختصار الشامل لابن الأمير ٤/أ ، ب (خ) بمكتبته أحمد الثالث بتركيا رقم ١٣٢٢ ، يوجد منها صورته فى معهد المخطوطات العربية رقم ١٨٨ توحيد ، شرح المقاصد ٢٦/١ ، شرح الكبرى ١٢-١٣ .

(٢) انظر : متن المواقيف ٣٣ .

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٧ .

(٤) راجع : شرح المقاصد ٣١/١ ، راجع فى هذا الفصل : المحصل ٤٩ ، متن المواقيف ٣٣ ، شرح المقاصد ٣١/١ ، شرح الكبرى ١٧-١٨ .



ثم عقد فصلا في الأدلة فذكر تعريف الجويني للأدلة : ، هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى علم ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرابا .

ثم شرح هذا التعريف وأخرج محترزاته ، وقسمه تبعاً للجويني إلى الدليل العقلي والدليل السمعي وشرح كل منهما ، ونقد الجويني في قوله إن الدليل يدل بصفته النفسية بأن الدليل كما يكون وجوداً يكون عدماً ، وذلك كالاستدلال بعدم الشرط على عدم المشروط .

وقال : وإنما العبارة المحررة أن يقال هو ما دل بمعقوليته من غير احتياج إلى وضع واضح يسعى دليلاً بخلاف دلالة الألفاظ .

وأضيف أن الجويني يقصد بقوله : الدليل يدل بصفته النفسية : أن الأدلة العقلية هي التي يقتضى النظر القائم فيها العلم بالمدلولات ، وهي تدل لأنفسها ، وما هي عليه من صفاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة ، كالفعل الدال على القادر (١) - بمعنى - أنه من صفة نفس الدليل الارتباط بالمدلول والتعلق به .

ثم عقد فصلا في أن النظر واجب شرعا فذكر قول الجويني : ، النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه السمع .

وحلله بأن هذا الفصل يتضمن أمرين : أحدهما تعيين الشرع مدركاً لوجوب النظر ، والثاني قيام الدليل السمعي على تحقيق الوجوب ، وذكر (٢) أن الأمر الأول أحاله الجويني على قاعدة التحسين والتبجيل ، وسيأتى بحثها .

ثم نقد المقترح الجويني في إيراده سؤال الخصم - أن نفى إدراك الوجوب عقلا فيه إبطال تحدى الأنبياء ، وانحصام احتجاجهم على المدعويين في حيث إن نفس التحدى لا يبطل بتقرير هذه الشبهة ، فإن التحدى عبارة عن الدعوى المؤيدة بالخارق للعادة على وجه يمتنع وقوع مثله من غير النبوة في حكم الاعتبار إذا كان ينفى معارضة النبى ، وهذه الحقيقة لا تبطل ، وإنما غاية السائل أن يقول لا تظهر دلالة المعجزة وعدم ظهورها غير تحقق ثبوتها في نفسها .

ثم استعرض جوابى الجويني عن السؤال المذكور .  
أما الأمر الثانى في طريق ثبوت وجوب النظر شرعا فذكر المقترح أن الأصحاب استدلوا على ذلك بالآيات الظاهرة والأخبار الواردة في هذا الموضع

(١) راجع : البرهان ١٥٥/١ .

(٢) راجع ص ٤٢٢-٤٣٢ من النص المحقق .

كقولهم تعالى :

« قل انظروا ماذا في السموات والأرض (١) »

وكقولهم :

« فاعلم أنه لا إله إلا الله » (٢) . وما يضاهاى هذه الآيات ، كما ذكر  
أن الجوينى اختار الإجماع دليلا على وجوب المعرفة ولا يتوصل إليها إلا بالنظر  
— وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

وقبل أن ينتهى المقترح من الباب الأول : أحكام النظر تعرض لموضوع كفاية  
التقليد فى أصول التوحيد أو عدم كفايته ، فذكر اختلاف الناس فى وجوب معرفة  
الله تعالى على الأعيان ، وادعاء كل فريق الإجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه ، وذكر  
بعض الأدلة لكل فريق ، ورأى أنه ينبغى أن يكون فى كل قطر قائم بالحق  
يقيم الدليل ويوضح السبيل ويرد الشبه ويدفع الشكوك ، وأن ذلك من فروض الكفايات ،  
أما إلزام كل واحد من المكلفين بحقيقة المعرفة التى لا يصل إليها إلا الغواصون فى  
العلم ، فذكر أن ذلك معلوم إنكاره من علماء الأمة .

وأضيف أن المقلد هو من اعتقد الحق ولم يعرف دليله ، واعتقد مع ذلك أنه  
ليس فى الشبه ما يفسد اعتقاده (٣) .

فيخرج عن كونه مقلدا من اعتقد أركان الدين تقليدا من غير معرفة بأدلتها ،  
وجوز ورود شبه تشددها فهو كافر ، كما يخرج عن كونه مقلدا من اتبع رسول الله  
صلى الله عليه وسلم واتبع إجماع الأمة ، وكذا يخرج عن التقليد من قلد علماء السنة  
فى الفروع فإنه يجوز للعالمى الرجوع إلى العلماء فى الفروع (٤) .

أما التقليد فى أصول الدين فقد تعددت فى ذلك المقالات :

فقال أبو حنيفة والثورى ومالك والأوزاعى والشافعى وأحمد وأهل الظاهر من المتكلمين  
وعبد الله بن سعيد من كُلاب والحارث المحاسبى وعبد العزيز بن يحيى المكنى والحسين  
ابن الفضل البجلي والقلايسى وأبو عبد الله الكرابيسى وأبو منصور البغدادى : المقلد  
مؤمن لكنه عاص بترك النظر .

(١) سورة يونس من آية ١٠١ .

(٢) سورة محمد من آية ١٩ .

(٣) انظر: أصول الدين ٢٥٤ .

(٤) راجع : التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفريينى ١١٢/٢ : محمد فاهد الكوشرى /

القاهرة ١٩٤٠م ، الملل والنحل للشهرستانى ١٠/٢ ، عبد العزيز الوكيل /

مؤسسة الحلبي ١٩٦٨م .

ويرى الأشعرى أنه ليس بمشرك ولا كافر ، لكنه لم يسمه مؤمناً ؛ لأن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر ؛ وذلك لأن الكفر واعتقاد الحق في أصول الدين — ضدان ، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف كل مسألة من مسائل الأصول بدليل عقلى ، ولا يشترط إجابة الاستدلال بل لا يشترط التعبير باللفظ بل يكفي أن يعرف ذلك بقلبه .

وقال أبو الحسن الرستغى وأبو عبد الله الحلي لا يشترط أن يعرف كل المسائل بالدليل العقلى ، ولكن إذا بنى اعتقاده على قول الرسول — عليه السلام — بمعرفة بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كاف بصحة إيمانه ،

وقد نقل السَّيُوسى القول بعدم كفاية التقليد عن الأشعرى والقاضى والجوينسى وتشدد فى نقل الإجماع على عدم كفاية التقليد فى شرح الكبرى <sup>(١)</sup> وشرح أم البراهين <sup>(٢)</sup> وشرح صغرى الصغرى <sup>(٣)</sup> ، لكنه رجع عن تشدده فى كتابه شرح المقدمات <sup>(٤)</sup> أما المعتزلة فمن قال منهم إن المعرفة مكتسبة : منهم من فسق من اعتقد الحق تقليداً ، ومنهم من كفره ، أما أصحاب المعارف الضرورية فقد زعموا أن معتقد الحق ان اعتقده عن ضرورة ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن ، وإن خلطه بفسق فهو فاسق ، وإن اعتقده لا عن ضرورة فهو ليس بمكلف <sup>(٥)</sup>

\* \* \*

(١) راجع: شرح الكبرى ٢٧ .

(٢) شرح أم البراهين ٤٨-٤٩ .

(٣) شرح صغرى الصغرى للسَّيُوسى ١٠ / المطبعة اليمينية ١٣٢٤ هـ .

(٤) شرح المقدمات فى العقائد ١١٣ / ٢ .

(٥) انظر: مقالات العلماء فى التقليد فى : أصول الدين ٢٥٤-٢٥٥ ، تبصره الأدلة

للإمام أبى المعين القسفى ١ / ٣٤-٣٥ ت: د . السيد محمد الأنور حامد عيسى /

رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهرة ، شرح الكبرى ٢٧ ، شرح مُلّا على

القارى على الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة ١٤٣ / ط ٢ / مصطفى الحلبي ١٩٥٥ م .

## بـباب في حقيقة العلم \*

بدأ المقترح هذا الباب بذكر تعريف العلم بأنه : معرفة المعلوم على ما هو به ، ثم بدأ بتحليل النص فذكر اختلاف النظائر في العلم هل يحد أم لا ، وبنى الاختلاف على اختلافهم في حقيقة الحد ، وذكر أن بعض النظائر منع حد العلم بناءً على عدم العبارة المشعرة بخاصيته ، والحد عند هؤلاء هو الخاصة فقط ، وأن بعضهم منع حده بناءً على عدم الإحاطة بجنسه الأقرب ، والحد الحقيقي عند هؤلاء لا بد فيه من الجنس القريب والفصل ، وذكر أن بعض الناس حده لكنه لم يذكر سوى تهديل مساواة المحدود أشهر منها -

وقال بورام (١) قوم درك حقيقته بالتقسيم والمثال ، وقالوا تميزه عن الشك والظن والجهل واضح ، وإنما يشبهه بعقد المقلد ، ثم فرق المقترح بين العلم وعقد المقلد ، واختار هذا الرأي .

وأود أن أوضح هذه الطريقة الأخيرة في حد العلم وهي طريقة الجوينسي في البرهان (٢) ، وطريقة الغزالي في المستصفى ، حيث قال الغزالي : "ورسماً يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محددة جامعة للجنس والفصل الذاتي ... وقال لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال ، أما التقسيم فهو أن تميزه عما يلتبس به ، ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس ، وإنما يلتبس بالاعتقادات ، ولا يخفى وجه تميزه عن الشك والظن والجهل ، وربما يبقى ملتبساً باعتقاد المقلد الشيء على ما هو به (٣) ، وأما المثال الذي أورده الغزالي لتفهيم حقيقة العلم فهو : أن إدراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر (٤) ، وهذا بمعنى أن إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة ، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة البصر في القوة الباصرة فكذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات .

نرجع إلى ما ذكره المقترح من اختلاف النظائر في العلم ، هل يحد أم لا ؟

(١) رام الشيء : طلبه . راجع : مختار الصحاح مادة روم ٢٨٥ .

(٢) راجع البرهان ١١٩/١ - ١٢٠ .

(٣) راجع المستصفى للإمام الغزالي ط ١ بولاق / القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٤) راجع المصدر السابق ٢٦/١ .

وذلك بناءً على اختلافهم في حقيقة الحد .

فأوضح : أن الحد في اللغة : المنع ومنه سى البواب حدادا (١)

والحد في الاصطلاح لا يفارقه هذا المعنى ، وقد اختلف النظار في حد الحد فمنهم من صار إلى أن حد الشيء هو حقيقة ذاته . وهذا غير مديد ؛ لأننا قد نعلم الشيء ولا نستطيع حده ، ولا يضر تقاعس العبارة فقد قال الجويني : "ليس كل من يدرك حقيقة شيء تنظم له عبارة عن حده" ، ومثل ذلك بأن العاقل يدرك حقيقة راحة المسك ، ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها (٢) .

كما أن الأشياء لا تتميز بوجودها وذواتها وإنما تتميز بأحوالها ، فإذا علمنا وجود شيء ولم نعلم ما يقع به الفصل بينه وبين ما سواه كان ذلك ضرباً من الجهالة . ومن النظار من صار إلى أن حد الشيء : خاصيته التي يتميز بها بين أنواع جنسه ، وهذه الخاصية هي صفته النفسية التي لا يشاركه فيها إلا من كان مثله مسن الموجدات .

وذهبت طائفة منهم الباقلاني إلى : أن حد الشيء راجع إلى قول الواصف الحاد ، واشترطوا في الحد شروطاً فقالوا : لابد من ذكر المحدود بوصف يحيط به ويحصره ، وبعبارة ينين بها عن خاصيته حتى يكون جامعاً مانعاً ، وأن تكون العبارة بليغة ، وأن يكون اللفظ المعبر به حقيقة لا مجازاً وأن تكون العبارة وجيزة من غير تطويل ، وأن يكون الحد مطرداً ومنعكساً .

وقد قال القاضي في بعض كتبه الحد قول الحاد المنبئ عن الصفة التسمى يشترك فيها أحاد المحدود (٣) .

ثم ذكر المقترح تبعاً للجويني أربع عبارات في تعريف العلم لأصحابنا وهي :

- العبارة الأولى : العلم معرفة المعلوم على ما هو به .
- العبارة الثانية : العلم تبين المعلوم على ما هو به .
- العبارة الثالثة : العلم ما أوجب لحله كونه عالماً .
- العبارة الرابعة : العلم ما صح من اتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

(١) راجع مختار الصحاح مادة حدد ص ١٤٢ .

(٢) راجع : البرهان ١٢٠/١ - ١٢١ .

(٣) نقلاً عن الكامل في اختصار الشامل ل ١/٤٤ ، راجع عبارات النظار في حقيقة

الحد في : المستصفى ٢١/١ ، نكت الإرشاد ١/٥٣ - ١/٥٤ ، شرح

الإرشاد لابن ميمون ٣٩ ، الكامل في اختصار الشامل

ل ٤٣/ب - ٤٤/١ .

ثم ذكر قول المعتزلة : العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، فلما أورد عليهم عقد المقلد قالوا مع طمأنينة النفس ، فأورد عليهم أن من المقلدين من هسو مطمئن إلى اعتقاده فقالوا إذا وقع ضرورة أو نظرا .

هذا وقد نقد المقترح جميع المقالات المذكورة في تعريف العلم .

وأضيف أن النظائر اختلفوا في حد العلم ، وبلغت أقوالهم نحو عشرين قولاً (١) ، ولكنها كلها لا تنبئ عن حقيقة العلم ولا تسلم فيها عبارة (٢) ، وإن كان الجويني اقتصر على أربع عبارات فهو لم يعتن بذكر أقوال الغير من لم يبلغ ذروة التحقيق ، أو أنه يكفى لبيان أولوية عبارة القاضي ذكر فساد ثلاث عبارات لكبار الأصحاب . وأود أن أذكر شيئاً من عبارات النظائر في حد العلم :

قال أبو القاسم عبد الجبار بن علي الإسفراييني - شيخ الجويني - : العلم ما يعلم به (٣) ، وقال الآمدي : والأشبه في تعريف العلم أن يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما غير محسوسة في النفس (٤) ، ومن الأصحاب من قال : العلم صفة ينفي بها عن الحس الجهل والشك والظن والسهو ، وهو اختيار أبي المعين النسفي (٥) .

وعرفه الماتريدي بأنه صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور (٦) ، وقيل العلم ما اشتق للعالم منه اسم عالم (٧) ، وقيل ما كان العالم لأجله عالماً (٨) ، وقيل ما استحق العالم لأجله تسميته عالماً (٩) .

كما نقل الإيجي بعض العبارات في تعريف العلم منها : تبين المعلوم ، أو إثباته ، أو الثقة بأنه على ما هو به (١٠) ، ثم اختار أنه صفة توجب لحظها تمييزاً بين المعاني لا يحتل النقيض (١١) ، واختار أبو بكر القفال الشاش أنه إثبات الشيء على ما هو به (١٢) .

(١) راجع : نكت الإرشاد ج ١ / ل ٥٤ / ب .

(٢) راجع : نكت الإرشاد ج ١ / ل ٥٤ / ب ، شرح المقاصد ١٣ / ١ .

(٣) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٧ .

(٤) راجع : المصدر السابق ج ١ ق ٢ ص ١٠ .

(٥) راجع : تهصرة الأدلة ١٤ / ١ .

(٦) راجع : المصدر السابق ١٥ / ١ .

(٧) راجع : نكت الإرشاد ٥٤ / ١ / ب .

(٨) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٩) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(١٠) راجع : متن المواقف ١٠ .

(١١) راجع : المصدر السابق ص ١١ .

(١٢) راجع : تلخيص الأدلة للصغار ل ٢٢ / ب ( خ ) بمكتبة الأزهر رقم ( ٣٣١٦ - ٤٢٩٧٦ توحيد )

أما الفخر الرازي فقد عرفه بأنه اعتقاد جازم مطابق لموجب (١) ، وقد كان الرازي من القائلين بأنه لا تخلص تعريفات العلم عن خلل ليس لمسر حده ، ولكن لأن ما هيته بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشئ أجلى منه (٢) .

وقال النظام : العلم حركة القلب لوجدان ما يجد (٣) ،

أما الفلاسفة فقد قالوا : العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس (٤) .

يتبين مما سبق ذكره كثرة العبارات الواردة في تعريف العلم ، وكثرة الاختلاف بين النظار ، سواء كان هذا الاختلاف لمسر تحديد العلم كما رأى الجويني والغزالي وغيرهما ، أو لشدة وضوحه كما رأى الفخر الرازي .

ولاحظ أن جميع هذه العبارات لا تسلم من مناقشة ، وأن الأولى أن ندرك حقيقة العلم بتمييزه عن غيره كالجهل والظن والشك والسهو كما فعل الجويني في البرهان والغزالي في المستصفي ، واختاره المقترح .

ثم نرجع إلى العبارات التي ذكرها المقترح تبعاً للجويني في تعريف العلم :

العبارة الأولى : معرفة المعلوم على ما هو به .

هذه عبارة الباقلاني (٥) ، وقد ذكر المقترح أن الجويني قال في واحدة من هذه

العبارات أنها أولى ، وبالرجوع إلى الإرشاد وجدت أنه علق على هذا التعريف

المذكور بأنه أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا (٦)

ولكن الجويني في البرهان كفانا مشقة البحث في أولوية هذه العبارة ، فقد نقدها

وقال : "لست أرى ما قاله القاضي سديد" (٧) هـ .

ثم نقد المقترح هذه العبارة ، وذكر العبارة الثانية : تبين المعلوم على ما هو به ،

وهي عبارة الأستاذ الإسفراييني (٨) ، ونقدها أيضاً ، ثم ذكر العبارة الثالثة

المنقولة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري وهي أن العلم ما أوجب لمحلّه كونه عالماً ،

ونقدها أيضاً .

وأضيف أن الشيخ الأشعري له عبارتان بخلاف هذه العبارة هما : العلم هو

(١) راجع بمنن المواقف ١٠ .

(٢) انظر: شرح المقاصد ١٣/١ .

(٣) راجع : أصول الدين ٦ تبصرة الأدلة ٧/١ .

(٤) راجع : أبتكار الأفكار ج ٢ ص ٨ .

(٥) راجع: التمهيد للباقلاني ٢٥ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ بيروت ١٩٨٧ م .

(٦) راجع : الإرشاد ١٢ .

(٧) راجع : البرهان ١١٩/١ .

(٨) أنظر : تبصرة الأدلة ١١/١ .

الذى يوجب لمن قام به اسم العالم ، إدراك المعلوم على ما هو به (١) .  
ثم ذكر المقترح العبارة الرابعة وهى لابن فورك (٢) - العلم ما صح من  
انصف به إحكام الفعل واعتقاده - ونقده أيضا

ثم ذكر قول المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، وأنه ورد عليه  
الاعتراض بعقد المقلد ، فزادوا مع طمأنينة النفس ، فاعترض عليهم بأن المقلد  
مطمئن الى اعتقاده فزادوا إذا وقع ضرورة أو نظرا .

وأضيف أن التعريف الأول كان للبلخي (٣) ، ولما ورد عليه عقد المقلد  
راد عليه أبو هاشم الجبائي الزيادة المذكورة (٤) ولما ورد عليه أن المقلد مطمئن  
الى اعتقاده زاد أبو على الجبائي الزيادة الثانية (٥) وألاحظ أن القاضى  
عبد الجبار لم ينسب إلى الجبائيين هذه الزيادة المذكورة وإنما ذكر أنها قالا إن  
العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به (٦)

وقد نقد المقترح عبارة المعتزلة وما عليها من الزيادات .

هذا وقد نقد عبد الجبار تعريف العلم بأنه الاعتقاد الذى تسكن به النفس (٧) ،  
لكنه لم يأت بما يسلم من المناقشة فقال المعرفة والدراسة والعلم نظائر ومعناها :  
ما يقتضى سكون النفس ، وثلج الصدر ، وطمأنينة القلب (٨) .

وأضيف أن كل ما وجهه المقترح من نقد لتعريفات العلم المذكورة هو نقد تقليدى  
تناوله كثير من العلماء السابقين واللاحقين للشيخ المقترح ، وأنا الذى يذكر لـ  
تقصى الاعتراضات والإحاطة بها إلى حد كبير وتنظيمها .

ثم عقد فصلا فى : أن العلم ينقسم إلى القديم والحادث ، وقد  
بدأ الفصل بذكر عبارة الجوينى : « العلم ينقسم إلى القديم والحادث » . ثم نقده  
فى قوله ينقسم بأن هذا التقسيم ليس تقسيم تنويج ، حيث إن قسمة التنويج تكسبون  
بالأوصاف النفسية ، والصفات القديمة لا يحصرها مع غيرها جنس .

(١) راجع : « أبحاث الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥ » ، متن المواقف ١٠ .

(٢) راجع البرهان ١١٦/١ .

(٣) انظر أصول الدين ، تبصرة الأدلة ٣/١ .

(٤) راجع أصول الديسن ، تبصرة الأدلة ٤/١ .

(٥) راجع أصول الدين ، تبصرة الأدلة ٤/١ - ٥ .

(٦) راجع : المنطق ١٣/١٢ .

(٧) راجع شرح الأصول الخمسة ٤٦ .

(٨) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .



والتحقيق أن الجويني أراد التوسعة والتجوز بقوله ينقسم إلى القديم والحادث ؛ لأن هذا التقسيم كما ذكر المقترح ليس تنويعا ، كما أنه ليس تقسيما حقيقيا ؛ إذ القسمة على الحقيقة هي الافتراق ، فعلى هذا يكون مراد الجوينسي أن العلم منه القديم ومنه الحادث .

ثم بين المقترح إطلاقات الضرورى وقرر أنه لا يطلق على العلم القديم لفظ الضرورى ، لأن من بين إطلاقاته ما قارنه ضرر أو حاجة .

وذكر أن العلم الحادث منه ضرورى وبديهي وكسبي ، وقال وقد يسمى الضرورى باسم البديهي والبديهي باسم الضرورى .

وأضيف أن الجويني فرق بين الضرورى والبديهي في الإرشاد بأن الضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، وأن البديهي كالضرورى ، غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة <sup>(١)</sup> ، ولكن قد يسمى كل منهما باسم الآخر ،

ثم ذكر أن البديهي أيضا لا يطلق على علم الباري تعالى .

ثم نقد الإمام الجويني في قوله ، ومن حكم الضرورى أن يتوالى في مستقر العادة ولا يتأتى الانفكاك عنه ولا الشك فيه .

فقال : قلت فهذا كلام يحتاج فيه إلى تقييد في التوالى وعدم الانفكاك وهو أن يقال مع ذكر المعلوم ، وإن لم يقيد فإنه في حالة النوم والغفلة قد تنفك النفس عن العلم الضرورى ، أما الشك فإنه لا يحتاج إلى تقييد .

وأضيف : أن الجويني استقى معنى الضرورى من الباقلاني حيث قال الباقلاني في الإنصاف : فالضرورى ما لزم أنفس الخلق لزوما لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه <sup>(٢)</sup>

وقد اعترض النظار على معنى الضرورى عند القاضى بأن العلم الضرورى قد يزول بعد الحصول بطريقتين ضد من أضاف العلم كالنوم والغفلة ، أو بأنه لا يحصل أصلا لانقضاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس ونحو ذلك .

وأجيب بأن المراد أنه لا يقدر على الانفكاك ، وما ذكر من الصور ليس بقدره المخلوق <sup>(٣)</sup>

(١) راجع : الإرشاد ١٤ .

(٢) راجع : الإنصاف ١٤ .

(٣) راجع : نقد معنى الضرورى عند القاضى في : متن الواقف ١١ ، شرح المقاصد ١٥/١ .

أما الشك فقد قال المقترح لا يحتاج إلى تقييد ، وقد وضع في عبارة القاضى المذكورة سلفاً أنه قيد الشك بالمعلوم .

ثم ذكر اختلاف النظار في صحة كون العلم الكسبي يجوز حصوله من غير تقدم نظر وقال : فقال قوم إنه لا يجوز ، واختار صاحب الكتاب فيه أنه يجوز .

وأضيف أن القاضى قال بعدم جواز حصول العلم الكسبي من غير تقدم نظر ، واختاره الجوينى في الشامل ، وقال هو رأى معظم المتكلمين <sup>(١)</sup> ، لكنه في الإرشاد اختار أنه يجوز ، ولكن العادة استمرت على أن كل علم كسبي نظري ، وكذلك اختار الجواز الأستاذ الإسفرايينى <sup>(٢)</sup> .

ثم ذكر المقترح الاتفاق على جواز وقوع العلم النظرى ضرورياً .

وأضيف أنه لا خلاف في ذلك بين أهل السنة ، ولكن خالف فيها المعتزلة حيث قالوا إن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون ضرورياً <sup>(٣)</sup> .

ثم عقد فصلاً في أضداد العلم ، فبدأ بنقل قول الجوينى :  
« للعلوم أضداد تخصها ، وأضداد تضادها وتضاد غيرها » .

ونقد قوله إن للعلم ضداً خاصاً به .

والتحقيق كما وضعنا سلفاً أن للعلم أضداداً خاصة ، وهى كل ما يوجب خطأ للمعلوم بالبال ، وما يثبت معه العقل ، وذلك كالجهل والشك والظن ، أما الأضداد العامة فهى ما لا يثبت معها العقل ، ولا توجب خطور المعلوم بالبال كالموت والنوم والغفلة والفשיمة والسهو والنسيان .

ثم نقد قول الجوينى في هذا الفصل « إن الشك تردد بين معتقدين فصاعداً ، بأن عبارته السابقة في الإرشاد تنص على أنه تردد بين معتقدين <sup>(٤)</sup> » .

والتحقيق أن قول الجوينى ( فصاعداً ) التى توجه عليها النقد والسوارة في نسخه الإرشاد بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ماقطة في نسخة الأحمدية ونسخة أحمد الثالث ونسخة هولندا ، وإنما عليه يكون النقد لا قيمة له ، فلم يزل الإضافة المذكورة من أخطاء النسخ .

(١) راجع : الشامل ٢٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : مسألة وقوع العلم النظرى ضرورياً في : شرح الأصول الخمسة ٥٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٦ ، متن المواقف ١٤٧ .

(٤) راجع الإرشاد ٥ .

ثم عقد فصلا في حقيقة العقل بدأه بقوله : « اختلف أصحابنا في حقيقة العقل ، فذهب المحاسبى إلى أنه غريزة يتأتى بها درك المقولات ، وإليه ذهب الإمام في الأخير ، وصار جماعة من أصحابنا منهم القاضى إلى أنه بمسـ بعض العلوم الضرورية » .

ثم ذكر مسلك الفريقين ، وانتهى إلى أن التحقيق ما أشار إليه المحاسبى .  
ثم قرر مسلك القاضى بأن العقل عرض ، وهذا العرض إما أن يعاثل المعلوم أولا ، ومن المحال مماثلته جميع المعلوم لاختلافها ، وإن ماثل بعضها فمثل العلم علم لا محالة ، وإن كان خلاصتها فمن المحال أن يضادها أو يضاد شيئا منها ؛ للزوم اشتغاله الاجتماع في كل ضدين ، ومن المحال ألا يضادها ؛ لأنه إما أن يكون أحدهما شرطا في الآخر أم لا ، وإن لم يكن جاز وجود كل واحد منهما بدون الآخر ، وهو محال ، وإن كان فلا يخلو إما أن يكون العقل شرطا في العلم أو العلم شرطا في العقل ، وكلاهما محال ، أما الأول فيلزم جواز وجود العقل بلا علم ، وجواز وجود عاقل شاك في وجود نفسه ، وأما الثانى فيلزم وجود المعلوم كلها بدون العقل .  
فيلزم أنه من المعلوم وامتنع أن يكون من العلوم النظرية ؛ لأن النظر مشروط بالعقل ، وامتنع أن يكون كل المعلوم الضرورية ؛ لأن منها ما يتصف به من ليس بمعاقل ومنها ما يخلو عنه العاقل ، فاذن هو علم ضرورى ، لا يخلو عنه عاقل ولا يتصف به من ليس بمعاقل .

وقد اعترض المقتراح على القاضى باعتراضات وهى :-

- (١) أن العلم بجواز الجائزات يخلو عنه العاقل إذا استغرق في فهم كلام بليغ حسن العبارة ، فلا يخطر بباله الجواز ولا الاستحالة .
- (٢) وأيضا المعلوم بالجائزات والمستحيلات مختلفة ؛ لاختلاف متعلقاتها فيكون العقل مختلفا ، والعلم الحادث يتعلق بمعلوم واحد ، فيلزم أن يكون العقل معانى متعددة .

وهذه الاعتراضات تهدر المقدمات التى بنى عليها القاضى رأيه .

أما الجوينى في الإرشاد (١) فقد قال إن العقل بعض العلوم الضرورية ، واستدل عليه باستحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع المعلوم ، ورد القول بأن العقل يشترط في ثبوته ثبوت ضروب من المعلوم ، ورد القول بأن العقل من العلوم النظرية ، وفي سبيل التنصيص عليه قال كل علم لا يخلو العاقل منه ولا يتصف به من ليس بمعاقل فهو العقل .

ولكنه في البرهان (١) رفض رأى الباقلاني في حقيقة العقل فقال : ، والذي ذكره الباقلاني فيه نظري فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية ، لأنه لا يتصف بالعقل عار عن العلوم كلها ، وأورد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطا بعلوم ، وإن لم يكن منها ، وأورد عليه أيضا أننا نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل .

ثم اختار الجويني رأى المحاسبى : أن العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم (٢) ثم قسّر المقترح رأى المحاسبى ، وشرحه بأنه لا يريد بالغريزة قوة استعداد فسي المحل ، وإنما يريد أنه معنى وجودى مخالف للعلوم ، وقد وضحه الجويني في البرهان بأنه صفة يتأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات (٣) .

ثم انتهى المقترح إلى أن التحقيق ما أشار إليه المحاسبى .

ثم ذكر ما أثاره الجويني في الإرشاد وهو بصدد الاستدلال على رأيه بأن العقل بعض العلوم الضرورية ، وهو سؤال أورد به الجويني على نفسه وأجاب عنه ، والسؤال : ما المانع من كون العقل مشروطا بثبوته بثبوت ضروب من العلوم ، وأجاب بأن غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف إذ العارى منه لا يحيط علمنا بما كلف .

وقد اعترض المقترح على هذا الجواب بأن فيه ضعفا ، لأننا لا نشترط في التكليف علم المكلف ، وإنما نشترط تمكنه من العلم ، وكذلك نقد الجويني في قوله : ، لا يتقرر التوصل إلى التكليف دون العلوم الضرورية .

ولكن النقد الذي وجهه المقترح إلى رأى الباقلاني في حقيقة العقل والذي اعتنقه الجويني في الإرشاد لا قيمة له ، فقد رفض الجويني هذا الرأى ونقده واختصار رأى المحاسبى ، وذلك في كتابه البرهان (٤) .

وأضيف أن البحث في العقل ليس بالهين كما قال الجويني (٥) ، وقد اضطربت

(١) راجع : البرهان ١١٢/١ .

(٢) راجع البرهان ١١٣/١ .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

فيه المقالات بين المتكلمين والفلاسفة :

وهو في العرف يطلق على عدة معان : يطلق على صحة الفطرة ، وعلى كثرة التجربة ، وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته (١) وفي اللغة يطلق على : الدية والتؤدة والسكون ، كما يقال عاقل لمن جمع رأيه وأمره ، ولمن حبس نفسه وردّها عن الهوى ، ولمن تثبت في الأمور ، كما يطلق العقل على من لديه قدرة التمييز (٢)

أما في اصطلاح الفلاسفة : فيطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلاقتها ، ولم يتحاشوا عن إطلاق اسم العقل بهذا الاعتبار على الباري تعالى - كما أطلقوه على المعلول الصادر عنه على مذهبهم ، وعلى للمبادئ المجردة عن المواد وعلاقتها الصادرة عنه (٣) .

وصار قدما الفلاسفة إلى أن العقل من العالم العلوي ، وهو مدبر لهذا العالم ، ومخالط للأبدان ما دامت الأبدان معتدلة في الطبائع الأربع ، فإذا خرجت عن الاعتدال فارقها العقل (٤) .

وقد قيل إن العقل يطلق على القوة التي يتصرف بها بالفكرة والروية فيما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية . ويسمى بالعقل العلى ، ويطلق على القوة التي يتوصل بها من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها يسمى بالعقل النظري ، كما يطلق على القوة التي بها استعداد الطفل لإدراك الكتابة ، وعلى القوة التي بها إدراك المعلوم من غير تعلم ويقال لها العقل القدسي (٥) .

وأما في اصطلاح المتكلمين فقد نقل عن الشيخ الأشعري أنه قال العقل علوم خاصة (٦) ، ولا فرق عنده بين العقل والعلم إلا بالمعوم والخصوص ، والعلم هو الخاص عند الأشعري كما وضع الإيجي (٧) والشتازاني (٨) هي العلم ببعض الضروريات - أي - الكليات البدئية ، بحيث يتمكن من اكتساب النظريات ، وإن لو كان غير العلم لمع انعكاسهما بأن يوجد عالم لا يعقل هو عاقل لا يعلم ،

(١) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٧ .

(٢) انظر : لسان العرب لابن منظور مادة عقل ٤٥٨/١١ - ٤٦٠ ط دار المعارف ، مختار الصحاح مادة عقل ٤٧١ - ٤٧٢ .

(٣) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٦ .

(٤) راجع : الكليات لأبي البقاء ٢/١٧٣ / إعداد / عدنان درويش ومحمد المصري / دمشق ط ٢ / ٢١٩٨٢ .

(٥) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٦ .

(٦) راجع : المحصل ١٠٤ ، الكليات ٢/١٧٣ .

(٧) راجع : متن المواقف ٤٦ .

(٨) راجع : شرح المقاصد ١/١٢٣ .

وهو باطل ، ولو كان هو العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل للزم تأخر الشيء عن نفسه ، ولو كان هو العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد ان شرط من الثقات أو تجربة أو تواتر ، أو نحو ذلك مع أنه عاقل ، واعترض عليه بمنع الملازمة ، فإن المتغايير ان قد يتلازمان كالجوهر مع العرض ، والعلة مع المعلول (١) .

أما الأستاذ الإسفراييني فقد قال العقل هو العلم (٢) .

أما القاضي الباقلاني فقد قال العقل هو بعض العلوم الضرورية ، واحتج لـه الجويني وأيده في الإرشاد ، ونقده ، ورفضه في البرهان واختار رأى الحارث المحاسبي - أنه غريزة يتأتى بها درك المعقولات - وقد سبق اختياره واستدلـه عليه (٣) .

أما جمهور الأشاعرة فقد صار الفخر الرازي إلى أن العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات (٤) وقد وضع الإيجي والتفتازاني ما صار اليـه الفخر الرازي فقال الإيجي : قال الرازي : والظاهر عندي أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالما (٥)

أما التفتازاني فقد مال إلى رأى الرازي ووضحه بأن معناه أن العقل قسوة حاصلة عند العلم بالضروريات ، بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات (٦)

وصار الآمدي إلى أن العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا تلو لنفسي الإنسان عنها بعد كمال أكثر الإدراكات ولا يشاركها فيها شيء من الحيوانات (٧)

أما المعتزلة فعند القاضي عبد الجبار العقل هو : عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صبح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف (٨) أما الخواجه فقد قالوا العقل ما عقل به عن الله تعالى - أمره ونهيـه . (٩)

(١) راجع : شرح المقاصد ١/ ١٢٣ .

(٢) راجع : أبنكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨ .

(٣) راجع ص ٧٧ - ٧٨ من الدراسة .

(٤) انظر المحصل ١٠٤ .

(٥) انظر : متن المواقف ١٤٦ .

(٦) انظر شرح المقاصد ١/ ١٢٤ .

(٧) انظر : أبنكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٦٣ .

(٨) راجع : المعنى ١١/ ٣٧٥ .

(٩) انظر : أبنكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨ .

وقيل العقل قوة يميز بها بين الأمور الحسنة والقيحة - أى - ما يـمـسـرـف به قبح القبيح وحسن الحسن ، ونسبه الآمدى الى المعتزلة (١).

وقيل العقل ما يميز به بين خير الخيرين وشر الشرير ، ونسبه الآمدى الى المعتزلة (٢) ونسبه أبو البقاء الكفوى الى الحكماء (٣).

وقال الماوردى ، العقل هو ما أقاد العلم بموجباته ، وقيل بل هو قسوة التمييز بين الحق والباطل ، وقيل هو العلم بخفيات الأمور التي لا يتوصل اليها الا بالاستدلال والنظر (٤).

وقيل أن العقل يطلق على معان مجتمعة في الذهن تكون بمقدمات تستتب بها الأغراض والمصالح (٥) ، ويطلق على الهيئة المحمودة للإنسان ، وقيل هو نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ، وأبداء وجوده عند اجتتان الولد ، ثم لا يزال ينمو الى أن يكتمل عند البلوغ (٦).

وقيل : نور في بدن الإنسان يضيء به طريقا يبدأ من حيث ينتهى إليه درك الحواس فيبدو به المطلوب للقلب ، فيدرك القلب يتوفيق الله تعالى - وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة (٧) ، وقيل العقل يقال للقوة المتهيجة لقبول العلم (٨) ويقال للعلم الذى يستفيد الإنسان بتلك القوة (٩) ، وقيل نور معنوى في باطن الإنسان يبصر به القلب المطلوب بتأمله وتفكره (١٠).

وهذا القدر من إطلاقات العلماء للعقل كاف لتوضيح صدق مقالة الجوينى انه ليس بالهين .

وأضيف تقسيما للعقل أنه ضربان : غريزى ومكتسب ، فالغريزى هو القسوة المتهيجة لقبول العلوم ، ووجوده في الطفل كوجود النحلة في النواة ، وهو الذى

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : الكليات ٢١٦/٣ .

(٤) راجع : أعلام النبوة للماوردى ١١ / الكليات الأثرية ١٩٧١ م .

(٥) راجع : الكليات ٢١٦/٣ .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) راجع : شرح المقاصد ١٢٤/١ ، الكليات ٢١٦/٣ .

(٨) راجع : المصدر السابق ٢١٢/٣ .

(٩) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(١٠) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

يتصلق به التكليف .

وأما المكتسب فهو فرع للفرىزى وهو الذى نتقوى به تلك القوة وهو الذى يؤدى إلى صحة الاجتهاد ، وقوة النظر ويمتتع أن يتجرد المكتسب عن الفرىزى ، ولا يمتتع أن يتجرد الفرىزى عن المكتسب ؛ لأن الفرىزى أصل يصح قيامه بذاته والمكتسب فرع لا يصح قيامه إلا بأصله ، وهو للنفس بمنزلة النور للجسد . كما أن الفرىزى للنفس بمنزلة البصر للجسد .

ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلا لأنه من نتائجـه (١) .

كما أضيف أن العقل عند أهل السنة : من الأعيان (٢) ، وقالت المعتزلة : عرض (٣) ، وقالت المظنفة هو القلب (٤) ، وقالت الفلاسفة جوهر بسيط ، وقال بعضهم جوهر لطيف (٥) ، وقال الطبائعيون طبيعة مخصوصة (٦) .

أما عن محله فقد ذهب الإمام أبو حنيفة والفلاسفة إلى أن محله الدماغ (٧) ، وذهب الشافعى والمعتزلة وكثير من المتكلمين إلى أن محله القلب (٨) .

\* \* \*

(١) راجع : أعلام النبوة ١١ ، الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني ١٦٩ -

١٧٠ ت : أبو اليزيد العجس / القاهرة ١٩٨٥ م .

(٢) راجع : الكليات ٢١٨/٣ .

(٣) راجع : الأساس لعقائد الأكياس للقاسم الزهدى ٤٩ ط ١ / بيروت ١٩٨٠ ، الكليات

٢١٨/٣ .

(٤) راجع الأساس لعقائد الأكياس ٤٩ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) راجع : الأساس لعقائد الأكياس ٤٩ ، الكليات ٢١٩/٣ .

(٨) راجع : المصدرين السابقين نفس الصفحة .



## \* باب القول في حدوث العالم \*

افتتح الجويني . هذا الباب ببيان المدلول الاصطلاحي لبعض الألفاظ التي استخدمها في بحثه ، فشرح معنى العالم والجوهر والعرض والأكوان والجسم ، ثم بنى حدوث العالم على أصول أربعة :

- (١) إثبات الأعراض .
- (٢) إثبات حدوث الأعراض .
- (٣) إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض .
- (٤) إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

ثم تكلم باستفاضة عن هذه الأصول ، ووضح أن هذه الأصول يترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ووصل في نهاية الباب إلى إثبات حدوث العالم .

وأود أن استعرض بإجمال خطوات المقترح في شرح هذا الباب الهام من أبواب الإرشاد ، ثم أفضل بعد ذلك القول في شرح عباراته ودراستها .

فأذكر أن الشيخ المقترح افتتح هذا الباب بشرح المدلول الاصطلاحي لبعض الألفاظ التي استخدمها في بحثه وذلك تبعاً للجويني . فشرح معنى العالم ، ثم ذكر أنه يتنوع إلى جواهر وأعراض ، ثم شرح معنى الجوهر والعرض والحيز والتمحيز ، ثم تكلم في حصر العالم في الأجرام والقائم بالأجرام ، وذكر أن المتكلمين حصروا العالم في الأجرام والقائم بها ، وأبطلوا القسم الثالث وهو ما ليس بتمحيز ولا قائم بالتمحيز ، وذكر أن الفلاسفة رفضوا حصر العالم في الأجرام والقائم بها ، ثم استعرض أدلة كـسـبـلـ فـرـيـقـ ، وفتن خلال استعراضه لأدلة الفلاسفة تعرض لمسألة الجوهر الفرد فذكر المذاهب في إثبات موجود في نفسه غير تمحيز ولا يقبل القسمة ، وذكر أدلة كل مذهب ، ثم رجع إلى مسألة حصر العالم في الأجرام والقائم بها ، وذكر أنه يرى التوقف في إثبات موجود غير تمحيز ولا قائم بالتمحيز ، ثم رجع المقترح إلى شرح بقية الألفاظ المستخدمة في مبحث حدوث العالم ، فشرح معنى الأكوان ، ومعنى الجسم ، ووضح المراد بالتأليف .

ثم شرح عبارة الجويني : ، ثم حدث العالم ينبنى على أصول ، فوضح وجه كسب حدوث العالم مبنياً على هذه الأصول ، ثم بسط القول في هذه الأصول :

- (١) إثبات الأعراض .
- (٢) إثبات حدوث الأعراض .
- (٣) إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض .
- (٤) إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

وبعد أن استعرضت بإجمال خطوات المقترح في شرحه باب حدوث العالم ، وقد وضع أنه أثار بعض المباحث التي لم يتحدث عنها الجويني في هذا الباب .

أود أن أتعرض بشئ من التفصيل لمباحث المقترح في هذا الباب فبعد أن شرح بعض المصطلحات المذكورة أثار قضية حصر العالم في الجواهر والأعراض ، وأود أن أوضح هذه القضية : فأقول : ذهبت الفلاسفة إلى أن العالم لا ينحصر في الجواهر والأعراض وقالوا الممكن إما أن يكون في الموضوع أولاً يكون ، الأول العرض والثاني الجوهر ، والجوهر إما أن يكون محلاً وهو الهيولى أو حالاً وهو الصورة أو مركب منهما وهو الجسم ، أو لا كذلك وهو الفارق فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وإلا فهو العقل (١) .

أما المتكلمون فادعوا حصر العالم في الأجرام والقائم بها ، ولكنهم وجدوا أن القسمة العقلية الصحيحة للحادث ثلاثة أقسام :

القسم الأول : المتحيز ، والقسم الثاني : الحال في المتحيز ، والقسم الثالث : الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ، فاضطروا إلى إبطال القسم الثالث (٢) ، ولهم في ذلك طرق ، ضعفها كثير من العلماء (٣) وكذلك ضعفها الشيخ المقترح .

والتحقيق التوقف في إثبات القسم الثالث أو نفيه كما اختار القسريج وكذلك الفخر الرازي (٤) والتشويبي (٥) ، لأن احتمال هذا القسم قائم في العقول من غير مدافعة ولا منازعة ، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل .

(١) راجع : الشفاء : الإلهيات / لابن سينا ٦٠ / ١ ت : الأب قنواني ، سعيد زايد / المطابع الأميرية ١٩٦٠ م ، المحصل ٨٥ - ٨٦ ، شرح طوابع الأنوار ٣٦ ، متن المواقف ١٨٢ ، شرح المقاصد ١٢٨ / ١ .

(٢) راجع : شرح طوابع الأنوار ٣٦ ، شرح المقاصد ١٢٨ / ١ ، شرح الكبرى ٩٠ - ٩١ .

(٣) راجع : شرح طوابع الأنوار ٣٦ ، شرح المقاصد ١٢٨ / ١ ، شرح الكبرى ٩٠ .

(٤) راجع : أساس التدريس للرازي ٢ / مصطفى الحلبي ١٩٣٥ م .

(٥) راجع : شرح الكبرى ٩١ .

ثم ذكر المقتراح أدلة الفلاسفة على عدم حصر العالم في الأجرام والقائم بها ،  
وفي خلال مناقشتهم احتاج إلى التعرض لمسألة إثبات الجوهر الفرد .  
وتوضيح هذه المسألة بأن النظائر اختلفوا في إثبات الجوهر الفرد فالذي ذهب  
إليه جمهور المتكلمين إثبات الجوهر الفرد ، وذهب النظام إلى أن الجسم ينقسم إلى  
أجزاء لا نهاية لها ، وذهبت الفلاسفة إلى أن الجسم لا أجزاء فيه بالفعل وإنما  
الأجزاء فيه بالقوة ، كما نسب إلى الشهرستاني أن انقسام الجسم إلى أجزاء إنما  
هو بالقوة لكنها متناهية (١)

ثم استعرض المقتراح أدلة المخالفين وناقشها بما يشعر صحة مذهب الأصحاب ،  
ثم رجع إلى شرح بقية المصطلحات فذكر الأكوان وقال : " الكون : كل ما يخص  
الجوهر بمكان أو تقدير مكان " .

وأوضح تعريفه بأن الكون هو حصول الجوهر في الحيز ويندرج تحته الحركة  
والسكون ، والاجتماع والافتراق .  
ثم شرح معنى الجسم ،

ثم انعطف على شرح عبارة الجوهري : " ثم حدث العالم ينبنى على أصول " .  
فوضح وجه كونه مبنيًا عليها ، ثم تناول هذه الأصول بالتفصيل .  
وأود أن أخص توضيح المقتراح لوجه كون حدث العالم مبنيًا على هذه  
الأصول

فأقول: إذا أردت إثبات حدوث العالم بقياسي افتراضي حملي من الشكل  
الأول فتكون مقدمته الصغرى العالم لا يخلو عن الحوادث ، والكبرى كل ما لا يخلو  
عن الحوادث حادث .

والمقدمة الصغرى تستدعي إثبات زائد وهو العرض وإثبات أنه حادث وإثبات  
أن العالم - الجوهر - لا يخلو عن العرض ، وهذه أصول ثلاثية .

والمقدمة الكبرى - كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث - تستدعي إبطال الأصل  
الرابع ؛ لأنه لو كان قديماً لأفضى إلى حوادث لا أول لها .

ثم بدأ المقتراح بالأصل الأول : إثبات الأعراض .

وفي البداية أضيف أنه لم ينكر هذا الأصل سوى ابن كيسان وطوائف من الدهريّة  
والشككيّة (٢) .

(١) راجع: المعالم ٣٢-٣٣ ، المحصل ١١٦ ، متن المواقف ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٢) راجع : أصول الدين : ٣٦-٣٧ ، الإرشاد ١٨ ، متن المواقف ٩٩ .

ثم ذكر أن من نفى الأحوال من المتكلمين جعل إثبات الأعراض بدهيا لا يحتاج إلى استدلال ؛ حيث إن الحس يشهد بتغيير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها ، ولا واسطة عند هؤلاء بين الوجود والعدم ، أما من أثبت الأحوال فإنه يحتاج إلى الاستدلال .

ثم قرر دليل الجويني على إثبات الأعراض ،

وأود أن أوجز تقرير المقترح لدليل الجويني على إثبات الأعراض فأقول : إن تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا جائز ، وكل جائز لابد له من مقتضى ، والمقتضى إما نفس الجوهر أم لا ، وقد أبطل المقترح كون المقتضى نفس الجوهر . وأثبت أنه زائد على الجوهر ، وهذا الزائد إما أن يكون نفيا أو اثباتا ، وأبطل كونه نفيا ، والإثبات إما أن يكون مثلا للجوهر أولا ، وأبطل أن يكون مثلا للجوهر ، وإذا لم يكن مثلا للجوهر فهو إما أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا ، ثم أبطل أن يكون فاعلا مختارا . وأثبت أنه معنى موجب تعين قيامه بالجوهر ليكون له به اختصاص وهو العرض .

هذا وقد نقد المقترح دليل الجويني بأنه يرد عليه سؤال وهو : أن هذا الدليل أثبت زائدا على الجوهر ، لكن لا يتعين أن يكون ذلك الزائد عرضا فقد يكون حالا زائدا ، ثم أجاب عن هذا السؤال ووضح أنه لا يلزم من قال بنفى الأحوال ؛ فإن إثبات الأعراض عندهم بدهي ، فلا يحتاج إلى إثبات طاري ، ولا يحتاج إلى استدلال أصلا ، وإنما يعلم بالحس تغير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها .

ثم تعرض للأصل الثاني : إثبات حدوث الأعراض .

ونقل قول الجويني : ، وهو مبني على أربعة أصول ، :

- (١) إبطال قيامها بنفسها .
- (٢) إبطال انتقالها .
- (٣) إبطال كونها وظهورها .
- (٤) إثبات استحالة عدم القديم .

ثم وضع وجه كون إثبات حدوث الأعراض مبني على هذه الأصول المذكورة ، ثم تعرض لهذه الأصول بالشرح والتوضيح ، فذكر أولاً تبعاً للجويني - إبطال الكون والظهور ، وقال : ، نقل عن طائفة القول بكون الأعراض وظهورها ،

وأضيف أنه قد نسب ذلك إلى طائفة من الدهرية قالوا بتقديم الأعراض (١) .

وذكر أن الكون مطلق في الأجسام على الاستتار وهذا غير معقول في العرض ،  
وانما معنى الكون المدعى في الأعراض أنها توجد غير مقتضية حكمها ، ومعنى ظهورها  
اقتضاؤها حكمها .

ثم قرر أدلة الجويني على إبطال الكون والظهور ونقد في بعضها ،

ثم ذكر القول في استحالة عدم القديم ، فذكر بعض طرق الأصحاب في الاستدلال  
على استحالة عدم القديم ، وضعف بعضها ، كما قرر مسلك الجويني (١) .

ثم ذكر القول في منع انتقال الأعراض ، وذكر أن الجويني استدل على ذلك بطريقتين ،  
ثم قرر الطريقتين وشرحهما (٢) .

ثم ذكر أن الجويني قال : ، فقد ثبت بما ذكرناه حدوث الأعراض والأصول  
المرتبطة به ، ، لكن الجويني أهمل من الأصول استحالة قيامها بنفسها ، ووضح  
المقترح أن سر إهمال إثبات استحالة قيام الأعراض بنفسها - مع أنه أصل يبنى عليه  
القول بحدوث الأعراض - أنه يصح أن يستدل عليه بالطريقة الأولى التي ذكرها  
في منع انتقال الأعراض ، وقال المقترح تلك الطريقة المذكورة جائزة في ذلك - من  
غير تعقيب ولا اعتراض .

ثم ذكر أصلاً آخر لم يذكره الجويني لاستثنائه عنه وهو قيام العرض بالعرض ،  
فاستدل عليه لأنه كثير التداول في أصول الكلام ليعم النفع .

وأضيف أنه لم يخالف في منع قيام العرض بالعرض إلا الفلاسفة ، وحجتهم في ذلك  
أن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وأنها المنعوتة بهما دون الجسم (٣) .

ثم تعرض للأصل الثالث من الأصول التي يبنى عليها حدوث العالم وهو : استحالة  
تعمري الجواهر عن الأعراض فذكر أن كلام الجويني في هذا الفصل تضمن ثلاثة أمور :

(١) نقل مذهب الأصحاب ، ومذاهب المخالفين .

(٢) الغرض في أعراض لا يخلو الجسم عنها .

(٣) الرد على الممتزلة المخالفين بنكتتين .

(١) راجع طرق الأصحاب في الاستدلال على استحالة عدم القديم في : الإرشاد ٢١-٢٢ ،

الشامل ٨٩ - ٩٠ ، شرح الكبير ١٢٠-١٢١ .

(٢) راجع القول في منع انتقال الأعراض في : شرح طوابع الأنوار ٢٢-٢٣ ، شرح

المقاصد ١٣١/١ - ١٣٢ .

(٣) راجع : المحصل - ١١٣ ، شرح طوابع الأنوار ٢٣ .

ثم ذكر أن الجوينى نقل عن الأصحاب أن الجواهر لا تخلو عن جنس —  
الأعراض ، ونقل عن بعض الملاحدة أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض ، والاحظ  
أن عبارة الجوينى فى الإرشاد : وجوزت الملاحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض (١) .  
وأضيف أن الجوينى فى الشامل وضع أنه يقصد بالملاحدة الدهرية (٢) .

وقد نسب هذا القول إلى بعض الدهرية ، وهم أصحاب الهيولى (٣) ، وتوضيح رأيهم :  
أنهم قالوا بجواز خلو الجواهر عن الأعراض فى الأزل بمعنى أن هيولى العالم كانت  
شيئا واحدا خاليا من الأعراض ثم حدثت فيه الأعراض (٤) .

ثم ذكر أن الجوينى نقل عن الصالحية كذلك — أى — كما نقل عن بعض الدهرية .  
والاحظ أن عبارة الجوينى فى الإرشاد : "جوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض  
ابتداء" (٥) . وأشير إلى أن الصالحى جوز خلو الجواهر عن الأعراض فيما  
لا يزال وليس كما قال بعض الدهرية بجواز خلو الجواهر عن الأعراض فى الأزل ،  
وذلك بناء على رأيه فى الجوهر أنه ما احتل الأعراض — بمعنى — أنه يجوز  
أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله تعالى — فيه عرضا ، ولا يكون محلا للأعراض ، إلا أنه  
محتل لها (٦) .

كما ذكر المقترح أن الجوينى نقل عن البصريين من المعتزلة منع الخلو عن الأكوان ،  
وتجوز الخلو عما عداها ، ونقل عن الكعبى وشيعته جواز الخلو عن الأكوان (٧) .

ثم نقد الجوينى فى نقله عن الملاحدة بأن الجوهر فى اصطلاحهم يسمى  
الهيولى ، وأن المادة والأعراض تسمى الصور ، وقال : وهذا عندى وهم فى النقل ،  
ثم وضع المراد بهذه المصطلحات عند الملاحدة .

(١) راجع : الإرشاد ٢٣ .

(٢) راجع الشامل ١٨ .

(٣) راجع أصول الدين ٥٧ ، متن المواقف ٢٥٢ .

(٤) راجع : أصول الدين ٥٧ ، الشامل ١٨ ، متن المواقف ٢٥٢ .

(٥) راجع الإرشاد ٢٣ .

(٦) راجع : مقالات الإسلاميين ٨/٢ ، متن المواقف ٢٥٢ ،

شرح المقاصد ٢٣٥/١ .

(٧) قارن : الإرشاد ٢٣-٢٤ .

ثم ذكر المقترح اختلاف الفلاسفة في جواز خلو الهيولى عن صورة التحيـز ، وقال ذهب الاكثرون إلى امتناع الخلو ، وهذا الفريق لا يجوز خلو الجواهر عن الأعراض ، وذهبت طائفة الى أن الهيولى تخلو عن الصورة ، وهؤلاء يجوزون خلو الجواهر عن الأعراض ، ثم استعرض أدلة كل فريق .

وأوضح هذه المسألة فأقول : افترق أصحاب الهيولى فرقتين :  
الفرقة الأولى : أثبتت هيولى للعالم مجردة عن الصورة ، وعدوها من البسادی الأول وهى العقل والنفس والهيولى ، والهيولى عندهم كانت مجردة عن الصور ، ثم حدثت فيها الصورة الأولى وهى الأبعاد الثلاثة فصارت جسماً مركباً ، والفرقة الثانية أثبتت الهيولى غير مجردة عن الصورة ، وقالوا ليس فى الوجود جوهر مطلق قابل للأبعاد ثم يلحقه الأبعاد (١)

ثم وضع النقطة الثانية التى يتضمنها كلام الجوينى وهى الفرض فى أعراض لا يخلو الجسم عنها ضرورة وهى الأكوان ، ووضع أن استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل .

ثم وضع النقطة الثالثة التى ذكر أن كلام الجوينى يتضمنها وهى الرد على الممتزلة بنكتتين وهما :

(١) امتناع المرو عن الأعراض بعد الانصاف بها .

(٢) يلزم امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث بذاة الله تعالى (٢)

ثم استعرض الأصل الرابع من الأصول التى يبنى عليها حدوث العالم وهو استحالة حوادث لا أول لها ، وذكر أن كلام الجوينى تضمن ثلاثة أمور :

(١) نقل مذاهب الخصوم .

(٢) ذكر الدليل على إبطال مقاتلهم .

(٣) الاعتراض على الدليل والانفصال عنه .

ثم ذكر مذهب الملاحدة : أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دوره الفلك قبلها دوره ، هكذا الى ما لا يتناهى ، ثم أشار الى أن ما نقله الجوينى عن الملاحدة من أن الحوادث فى العالم العلوى والحوادث فى العالم السفلى كلها حوادث لا أول لها لا يلزم من قال منهم بخلو الهيولى عن الصورة .

ثم شرح لفظ أول ولفظ حادث ليصل إلى أن قول القائل حوادث لا أول لها

(١) راجع : نهاية الأقدام ١٦٣-١٦٤ .

(٢) راجع : الإرشاد ٢٤-٢٥ .

كلام صورته متهاافته ؛ إذ معنى الحادث ماله أول .

ثم ذكر طريقة الجوينى فى الاستدلال على إبطال حوادث لا أول لها ، وهى أن ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصير الواحد على انصر الواحد ، وما لا يتناهى لا ينصرم ولا ينقضى ، وعلق قائلا هذه طريق معظم أهل التوحيد ، وطريق من سبق عليهم فى إبطال هذا المذهب كيحيى النحوى وغيره ممن رد على برقلينس وأرسطو وغيرهما ، ثم ذكر زيادات على طريقة الجوينى ،

ثم قرر طريقة بعض المتأخرين فى الاستدلال على إبطال حوادث لا أول لها ، لكنه اختار طريقة الجوينى .

أما الأمر الثانى الذى تضمنه كلام الجوينى وهو اعتراض الملاحدة على هذا الدليل بسؤال هو : إذا جوزتم حوادث لا آخر لها وهى نعم الجنان ، فما المانع من حوادث لا أول لها ؟ .

وبعد أن قرر المقترح سؤال الفلاسفة المذكور شرح الانفصال عنه بأن دليلنا على استحالة لا يطرده فى حوادث لا آخر لها ؛ لأن جهة الدلالة انقضاء الحوادث وتصيرها ، وفيه إثبات فراغ ما لا يتناهى ، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين النقيضين ، والحوادث التى لا آخر لها لا تغزأ أبدا ، ثم استدل على جواز حوادث لا آخر لها ، ثم قال : وقد ضرب مثالين مثالا لمذهبنا ومثالا لمذهبهم ، وذلك مفهوم لا حاجة الى كشفه وإيضاحه (١) .

وأوضح عبارة المقترح بأن الجوينى نقل عن المحصلين من علماء الكلام مثالين : أحدهما لحوادث لا أول لها ، والثانى لحوادث لا آخر لها ، مثال إثبات حوادث لا أول لها : قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا وأعطيتك قبله دينسارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيتك قبله درهما ، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما .

هذا المثال المذكور يحتج به استحالة حوادث لا أول لها ، فمن المعلوم ضرورة أن إعطاء الدرهم الموعود به محال لتوقفه على محال ، وهو فراغ ما لا نهاية له بالإعطاء شيئا بعد شئ ، والمثال المذكور مطابق لدعوى الملحدة - القول بحوادث لا أول لها - فإن إعطاء الفاعل للفلان مثلا الحركة فى زماننا هـ إذا متوقف على إعطائه قبله من الحركات شيئا بعد شئ ، ما لا نهاية لـه . أما مثال إثبات حوادث لا آخر لها كقيام أهل الجنة من النعيم المؤبد



هو أن يقول القائل لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا .

هذا المثال يتصور أنه يجرى على حكم الشرط ، وهو مطابق لما ادعاه فسى  
نعيم الجنة للمؤمنين ، إذ حاصله التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه (١)

\* \* \*

---

(١) راجع : شرح الكبرى ١٠٤ - ١٠٥ .

\* باب القول فى : إثبات العلم بالصانع \*

أشار المقترح الى أن كلام الجوينى فى هذا الباب تضمن ثلاثة أمور :

- (١) وجه دلالة الحدوث على المقتضى .
- (٢) تقسيم المقتضى إلى ثلاثة أقسام فيبطل اثنان ويتمين الثالث وهو الصانع المختار .
- (٣) ترجمة ما يأتى بعد هذا الباب .

ثم شرح هذه البحوث الثلاثة ، فبدأ بالبحث الأول وهو وجه دلالة الحدوث على المقتضى ، فذكر عبارة الجوينى : « إذا ثبت حدوث العالم فمن الجائز أن يتقدم وجوده على زمان حدوثه بأوقات ، وجائز أن يتأخر عنه بساعات » .

ثم أشار الى أن الجوينى يريد بهذه العبارة أنه يجوز أن تكون نسبة بدء العالم إلى زماننا هذا أكثر مدة ما هو عليه الآن ، كما يجوز أن تكون أقل مدة ، فالمسألة والزمان من توابع وجود العالم .

ثم قرر أنه إذا كان حدوث العالم فى وقت وجوده ليس بواجب فهو جائز ، والجائز يستدعى وجود مقتضى ، إذ يتمتع وجود الجائز بنفسه .

ثم ذكر اعتراضات للخصم وهى : أنه يسلم وجود المقتضى لكنه يعنى بالحدوث ما هو مستفاد من غيره وصادر عنه ، ورد هذا الاعتراض بأنه يريد بالحدوث سببقى المعدم .

كما ذكر أن الخصم يشغب عند تفسير الحدوث بسببقى المعدم ، فيقول : المعدم السابق إما أن يكون سابقا سببقا ذاتيا ، وإما أن يكون سابقا سببقا زمانيا .

وأجاب بأن الأول مذهب القائلين بالقدم ، فإنهم سلموا أن العالم ممكن ، وأن الممكن من حيث ذاته لم يكن إلا معدوما ، وإنما لزم له الوجود من غيره فالمعدم له ذاتى والوجود عرضى ، والذاتى سابق على العرضى سببقا ذاتيا .

أما إن كان المراد بسببقى المعدم السببق الزمانى ففيه إثبات زمان قبل العالم ، وقد أبيتوه .

وأجاب أيضا بأن أقسام سببقى المعدم لم تنحصر فى الأمرين المذكورين ، والمراد بسببقى المعدم أن العقل قضى بعدمه فى حال يجوز أن يكون فيه موجودا .

ثم ذكر المبحث الثانى وهو : تقسيم المقتضى إلى ثلاثة أقسام فأشار الى أن الجوينى قسم المقتضى الى ثلاثة أقسام : العلة والطبيعة والصانع المختار . ثم قرر تقسيم الجوينى المقتضى إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ، وبعد ذلك قال : « فيتمين ، بإبطال القسمين ليعتبر ما بقى بعد إبطالهما » .

ثم أبطل أن تكون العلة هي المقتضى ، لأن العلة يجب صدور فعلها عنها ، ولا توجد العلة بدون المعلول ، والنزاع من قال بأن العلة هي الصانع : قدم العالم أن كانت العلة قديمة ، وافترارها إلى محدث إن كانت حادثة وفيه القول بعلة وممولات لا تتاهى ، ومن المقرر إبطال حوادث لا أول لها .

ثم أبطل المقترح أن يكون الصانع طبيعة - والطبيعة يجوز أن يمنعها مانع - فقال : هذا المانع إن كان حادثا افتقر إلى محدث ، ويلزم منه ما لزم في العلة ، وإن كان قديما فلما أن يكون له مانع أولا ، فإن كان له مانع فذلك المانع إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما استحالة عدمه ، وعليه يلزم

ألا يوجد مقتضاء ، وقد وجد ، وإن كان المانع حادثا فقد كان في الأزل عريا عن المانع ، فيلزم منه وجود مقتضاء أزلا ، وقد قام الدليل على حدوثه .

فهيطل إذن أن يكون الصانع طبيعة ، ويلزم أن يكون صانعا مختارا .

وأضيف أن طريقة الجويني المذكورة في إثبات العلم بالصانع التي سلك فيها مسلك الامكان مع الحدوث لم يشبهها شائبة سوى أنه اعتمد على الحدوث ، وقد رفض بعض المتكلمين كالغفر الرازي الاعتماد على الحدوث في تحقق انتقار العالم إلى المؤثر المختار سواء كان الحدوث تمام العلة أو شرطها أو شرطها ، وحجة الغفر الرازي : أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم ، وسبقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه ، والذي هو متأخر عن احتياجه إلى القادر ، والذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شرط تلك العلة ، فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة أو جزءا من هذه العلة أو شرطاً لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب (١)

ثم ذكر البحث الثالث وهو ترجمة الأبواب التي يأتي الكلام عليها ، فذكر عبارة الجويني : « إذا ثبت الصانع فالنظر بعد ذلك فيما يجب له وما يستحيل عليه وفيما يجوز في أحكامه » .

ونقدها بأن الجواز لا يتطرق إلى ذات الباري تعالى ولا إلى صفاته ، وإنما يتطرق إلى أفعاله ، فإن أراد بالأحكام هذا فهو حسن .

\* \* \*

## \* باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات \*

تضمن هذا الباب البحث في فصول سبعة :

الفصل الأول في : ذكر الصفات النفسية والمعنوية ، وإثبات أن الصانع موجود .

الفصل الثاني في : ثبوت قدم الصانع تعالى والبحث عن حقيقة القدم .

الفصل الثالث في : قياسه تعالى بنفسه .

الفصل الرابع في : مخالفته تعالى للحوادث ، وفيه عدة مباحث :

( ١ ) ذكر الجويني أن المخالفة من صفات النفس ، وبيان أنها ليست

كذلك .

( ٢ ) البحث عن حقيقة التماثل والاختلاف .

( ٣ ) الكلام على تحليل التماثل .

( ٤ ) الرد على الباطنية .

( ٥ ) ما يجوز أن يفترق المتماثلان فيه ، ويشترك فيه المختلفان .

( ٦ ) تنزيه الباري تعالى عن التحيز ، والكلام في تأويل ظاهر إن ورد

على خلاف ذلك .

الفصل الخامس في : تنزيه الباري تعالى عن الجسمية .

الفصل السادس في : مخالفة الباري تعالى الجوهر في قبول الأعراض وصحة الاتصاف

بالحوادث .

الفصل السابع في : الدلالة على استحالة كونه تعالى جوهرًا وعلى حلول بعض صفاته

في الحوادث ، والتصميم على نكت في الرد على النصاري .

هذه ترجمة لمحتويات هذا الباب ، وسأتناول كل فصل من هذه الفصول بالتفصيل .

الفصل الأول : ذكر المقترح أن المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم :

( ١ ) نفاة الأحوال والصفات عندهم قسمان : نفسية ومعنوية .

( ٢ ) مثبتة الأحوال والصفات عندهم ثلاثة : نفسية ومعنوية ومعنى .

ثم عرف كل قسم من أقسام الصفات على القول بثبوت الأحوال وعلى القول بنفيها .

وأضيف أن السنوسي ذكر وجهها لحصر أقسام الصفات في ثلاثة عند مثبتي الأحوال

وهو : أن المتحقق إما أن يتحقق باعتباره نفسه أو باعتباره غيره ، الأول : الموجود

والثاني : الحال ، وهو إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنسى

يقوم بموصوفه الأول : الحال النفسية ، والثاني : الحال المعنوية ( ١ )

وأضيف أن المتأخرين من المتكلمين جعلوا أقسام الصفات ستة : النفسية  
والسلبية والمعاني والمعنوية وصفات الأفعال والصفات الجامعة لسائر أقسام  
الصفات كالألوهية والعظمة والكبرياء (١)

أما المعتزلة فقد قالوا إن صفاته تعالى إما أن تكون للذات أو لمعنى أولا للذات  
ولا لمعنى ، فكونه عالما قادرا حيا قديما هو لنفسه عند الجبائي وغيره ، وعند  
ابن الجبائي أن الصفة الذاتية هي للنفس ، وأن هذه الصفات هي لما هو عليه  
في نفسه ، وكونه مدركا عند الجبائي وغيره للنفس ، وعند أبي هاشم لما هو عليه نفس  
نفسه من كونه حيا عند وجود المدرك ، وأما كونه مريدا كارها وما يتبع ذلك  
من الأسماء والأوصاف من نحو كونه ساخطا راضيا فهو لمعنى ، كما أن كونه عزيزا  
وعظيما وجبارا وغيرها راجع إلى كونه قادرا (٢) .

أما الفلاسفة فالصفات عندهم إما إضافية محضة ، وإما سلبية محضة ، وإما مؤلفة  
من إضافة وسلب (٣)

ثم أشار إلى أن الجويني لم يذكر صفة المعنى ، وحقق أنه لا بد له من ذكرها  
حيث إنه أثبت الأحوال (٤)

ثم نوه بأن الجويني وعد في هذا الباب بأن يتعرض للصفات النفسية ولم يذكر  
فيما ذكره شيئا يصح أن يكون من قبيل الصفات النفسية .

وفي نهاية باب الوجدانية ذكر المقترح أن ما عده الجويني لا يصح أن يكون  
من الصفات النفسية ، وفصل القول في ذلك .

وأشير إلى أن الصفات النفسية عند الجويني هي القدم والبقاء والقيام بالنفس  
والمخالفة للحوادث والوجدانية .

وقد فصل المقترح القول في رفض كون الصفات المذكورة نفسية فذكر الوجود ونهه  
على أنه لا يصح أن يكون صفة نفسية ، لأنه عبارة عن نفس الذات ، وأشار إلى أن الجويني  
اعترف بذلك .

(١) راجع : المصدر السابق ١٧٣ ، شرح المقدمات في العقائد ١٤٤/٢ - ١٤٧ .

(٢) راجع : المحيط بالتكليف ١٠٧ - ١٠٨ .

(٣) راجع : الشفا ٣٤٣/٢ - ٣٤٤ نهاية الأقدام ١٢٧ ، الملل والنحل ٣ / ٣١ .

(٤) أثبت الجويني الأحوال في الإرشاد لكنه انتهى في البرهان إلى القول بنفيها .

راجع البرهان ١٣٠/١ .

وأضيف أن بعض المتكلمين المتأخرين ذهب إلى أن الوجود صفة نفسية (١)

ثم انعطفت اليقظة على بقية الصفات المذكورة ، فذكر أن القدم لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ، لأنه عبارة عن سلب الأولية ، والسلب لا يكون صفة نفس ، وكذا القيام بالنفس ، فإنه عبارة عن استغنائه تعالى ، والاستغناء يرجع إلى عدم الحاجة - وهو من باب السلب أيضا ، وكذا مخالفته تعالى للحوادث لا يمكن أن تكون من الصفات النفسية ، لأن المخالفة أمر نسبي لا يعقل إلا بالقياس إلى أمرين ، وكذا الوجدانية فهي إشارة إلى نفس الكثرة المتصلة والمنفصلة ، وهو سلب كما ذكر المقتض أن استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث لا يصح أن تكون صفة نفسية ، إذ الاستحالة نفى قبول الحقيقة لِمَا يحكم بعطليها فهي إذن ترجع إلى السلب .

والتحقيق أن الجويني لم يجعل استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث من جملة صفات النفس ، وإنما ذكرها في باب الصفات النفسية حيث قال : « هذه جملة كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، وقد ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على الباري تعالى - حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ونصننا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام ، وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير ما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري » (٢)

وأوضح أن ذكر الجويني استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث ضمن حديثه عن الصفات النفسية لا يعني أنها منها ، فإن الجويني قد يهمل الترتيب بين الموضوعات أحيانا ولكن لمرلطيف ، مثال ذلك : أنه عقد فصلا مستقلا لبقا الرب تعالى - والبقاء عنده صفة نفسية - وجعله ضمن باب إثبات العلم بالصفات المعنوية (٣) ، ومثال آخر : أن الجويني عقد بابا مستقلا للعلم بالوجدانية ، وذكره بعد أن انتهى من الباب الذي ذكر فيه الصفات التي جعلها نفسية ، على الرغم من أن الوجدانية عند الجويني صفة نفسية .

نعم أن الترتيب بين الموضوعات عند الجويني ليس بالأمر الهين ، فقد قال : « فإن أسرار المعقولات تتلقى من سداد ترتيبها » (٤) . هـ

(١) راجع : شرح أم البراهين ٨١ ، الباجوري ٥٩ .

(٢) انظر : الإرشاد ٥٩ - ٦٠ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٧٨ .

(٤) راجع : العقيدة النظامية ٤١ .

ولكن إهماله الترتيب أحيانا يكون لسر لطيف ، وقد شرح لنا الجوينى —  
إهماله الترتيب فى صفة الوجدانية حيث قال : فإن قيل لِمَ لم تدرجوا إثبات الوجدانية  
فى قسم من الأقسام الثلاثة ، قلنا ذكرنا ما يجب لله تبارك وتعالى — ويستحيل  
ويجوز فى حكمه ، فالسؤال عن تقدير مديرتان يقع وراء الضبط المقصود ، فانسل  
هذا الفصل المقصود عن ترتيب المعتقد (١) . هـ

ثم ذكر المقترح فى الفصل الخامس من الباب اللاحق وهو باب إثبات العلم بالصفات  
المعنوية : أن كونه باقيا لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ، لأن معنى كونه  
تعالى باقيا أنه لا يطرأ على وجوده عدم ، وقال : « وثبتته فى حقه تعالى —  
على وجه يستعجم عدم عليه » .

وأضيف أن المتكلمين المتأخرين من الأشاعرة ذهبوا الى أن الصفات الخمسة المذكورة  
هى صفات سلبية (٢) ، ورفضوا أن تكون نفسية للأسباب التى ذكرها المقترح ،  
وأشير الى أن مقالات المتكلمين قد تعددت فى هذه الصفات ، فأثبت عبد الله بن سعيد  
ابن كُلاب القدم معنى قائما بذاته تعالى (٣) ، وقد حقق أستاذنا الدكتور / عبد الفضيل  
القوصى مراد ابن كُلاب فيما صار إليه فى هذه المسألة بأنه وقد شهد طغيان المعتزلة  
فى عهد المأمون كان يريد بقوله هذا أن يقف موقف التصدى لبالفئة المعتزلة  
فى التركيز على قضية القدم ، فبينما قال قائل المعتزلة إن القديم هو الإله —  
قال ابن كُلاب : القدم صفة وجودية زائدة على الذات (٤) .

وأشير إلى أن جمهور المعتزلة ذهبوا الى القول بأن القدم أخص وصف الإله ، وقال  
بعض البغداديين القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك من المعتزلة هو —  
الجبائسى (٥) .

أما البقاء فقد أثبتته معنى الأشعرى وكثير من الأشاعرة وكثير من المعتزلة ، كأبى  
الهذيل العلاف ومعمر وبشر بن المعتز وهشام الغوطى (٦)

(١) راجع : المصدر السابق ٤٠ .

(٢) راجع : شرح أم البراهين ٦٦-٨١ ، الباجورى ٦٠-٦٩ .

(٣) راجع : مقالات الإسلاميين ٢٣٨/١ ، الشامل ١٤٠ ط الإسكندرية / شرح المقاصد  
٨١/٢ .

(٤) راجع : هوامش على العقيدة النظامية ١٥٩ .

(٥) راجع : مقالات الإسلاميين ٢٣٨/١ ، الشامل ١٣٦-١٣٧ ، الملل ٤٤/١ .

(٦) راجع : أصول الدين ٤٢ ، ١٠٨-١٠٩ ، المحصل ١٧٤ ، شرح  
المقاصد ٧٩/٢ .

وانكسر قوم أن يكون البقاء معنى كالنظام وابن شبيب والجبائي وابنه والقاضى والفخر الرازى وكثير من الأشاعرة المتأخرين ، فزعم جمهور البصريين من المعتزلة أن البقاء ليس بمعنى لا فى الشاهد ولا فى الغائب ، وزعم الكمبى أن الباقيبقى فى الشاهد يكون باقيا ببقا ، والبارى تعالى - باق لا ببقا .

أما القاضى الباقلانى فقد تردد فى كون البقاء معنى فنسب إليه قوله  
ان البقاء صفة نفسية (١) ، وقال فى الانصاف : ، ويجب ان يعلم أن الله سبحانه باق ، ومعنى ذلك أنه دائم الوجود ، (٢) وأثبتته فى التمهيد معنى (٣)  
أما المتأخرون من الأشاعرة فالتحقيق عندهم أن القدم والبقاء من الصفات السلبية (٤) ، وقد رفض السنوسى بشدة القول بأن القدم والبقاء من صفات المعنى كالعلم ، واعتبره مقالة ضعيفة وشاذة ، لأنه يلزم أن يكونا قديمين بقديم آخر موجود ، وباقيين ببقا آخر موجود فيلزم التسلسل ، كما اعتبر السنوسى أن أضعف من هذه المقالة المذكورة قول من فرق بين القدم والبقاء وقال القدم سلبى والبقا وجودى (٥) .

ومن شاذ المغالات أيضا ما حكاه القاضى عن بعض أصحاب الإثبات أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات (٦)

بعد هذه التوضيحات للمبحث الأول من الفصل الأول وهو ذكر الصفات النفسية والمعنوية انعطف على البحث الثانى وهو إثبات أن الصانع موجود  
وقد نقل المقترح قول الجوينى : ، ونفتحتها بذكر وجوده ،

وعلق على قول الجوينى ناقدًا بأنه اعترف بأن الوجود ليس من الصفات ، والتحقيق أن الجوينى افتتح هذا الباب بذكر وجوده تعالى إشارة منه إلى أن الصفات النفسية لا تتحقق وتعلم إلا تابعة لذات موصوفة بها ، فافتضى النظر إثبات العلم بوجود الذات ، ثم تمييزها بأحوالها النفسية .

(١) راجع: أصول الدين ٩٠ ، ١٠٨-١٠٩ ، المحصل ١٢٤ ، شرح الكبرى ١١٨ .

(٢) راجع : الانصاف ٣٢ .

(٣) راجع التمهيد ٢٩٩ .

(٤) راجع شرح الكبرى ١١٨ ، شرح أم البراهين ٧١ .

(٥) راجع : شرح أم البراهين ٧١ .

(٦) راجع : الشامل ٣٤٩ ط الإسكندرية .



ثم استدل المقتراح على إثبات وجود البارى تعالى - بصدور الأفعــــــــال منه ؛ إذ لا يصح صدورها من المعدوم ، وألزم المعتزلة أنه لا يصح لهم إثبات وجود الصانع ؛ حيث إن المعدوم عندهم ثابت موصوف بصفات الإثبات .

ثم فصل القول فقال من نفى الإرادة منهم كالكمبى والنجار لا جواب لهم عن هذا الإلزام ، أما القائلون بثبوت حكم الإرادة للذات فقد يقولون حكم المعانى لا يثبت للمعدوم .

وأشير الى أن الشيخ المقتراح نسب إلى المعتزلة القول بشيئية المعدوم ، وأنه إلى أن هذا المذهب ليس مذهباً لجميع المعتزلة ، فقد صار الكمبى وأتباعه السى القول بأن المعدوم ليس بشىء<sup>(١)</sup> .

ثم ذكر المقتراح أنه لم يبق من النظر فى هذا الفصل إلا إقامة الدليل على أن الوجود نفس الموجود ، وليس بزائد على الذات ، وذكر أن الوجود عند المعتزلة حال ، وأنهم زعموا فى الممكنات أن الذات ثابتة فى العدم غير موجودة ، ثم نظراً عليها حالة الوجود .

وأود أن أوضح هذه المسألة فأقول : الموجود عند الأشاعرة والثابت مترادفان ، وكذلك المعدوم والمنفى .

أما المعتزلة فقد قالوا إن الثابت أن كان له كون فى الأعيان فهو الموجود ، وإلا فهو المعدوم ، والمعدوم أن كان له تحقق فى الخارج فهو الشىء ، وإلا فهو المنفى ، فعندهم موجود ومعدوم ومنفى<sup>(٢)</sup> .

أما عن قول المقتراح إن الوجود حال عند المعتزلة فينبغى صرفة إلى الممكنات ، فإنهم فرقوا فيها بين الوجود والموجود<sup>(٣)</sup> ، وقد قال ابن دهاق : ، لم يصح عن أحد منهم المصير الى أن وجود الإله حال<sup>(٤)</sup> .

أما عن كون الوجود عين الذات أو غير فأوضح : أن الأشعرى يرى أن الوجود عين الموجود ، ويرى جمهور الأشاعرة أن الوجود غير الموجود فقال الرازى أسرار اعتبارى بناً على القول بنفى الأحوال ، وقال بعض الأشاعرة صفة نفسية وقد سبق بيانه ،

(١) راجع : الشامل ٣٥ .

(٢) راجع : مختصر الكامل فى مسائل الشامل ل ٢/ ب .

(٣) هذا ما فهمته من القاضى عبد الجبار حيث صرح بأن الوجود صفة مختلفة فى الذات فإذا كانت فى الجوهر فهو الذى يعبر عنه بالتحيز وإن كانت فى السواد فهو السدى يعبر عنه بالهيئة . راجع : المحيط بالتكليف ١٤٣ .

(٤) راجع : نكت الإرشاد ج ٢ مجلد ١/ ل ٤٨/ ب .

وقيل الوجود صفة سلبية يفسر بسلب العدم على الإطلاق ، وقالت الكرامية صفة معنى (١) .

ثم انعطف المقترح على الفصل الثانى وضمنه القول فى حقيقة القدم ، والاستدلال على ثبوت القدم للبارى تعالى ، فذكر فى بيان حقيقة القدم : أن القدم قد يطلق فى اللسان على ما توالى عليه الأزمنة ، وأن هذا الإطلاق بهذا الاعتبار منتف عن البارى تعالى ، إذ لا نسبة للزمان إلى وجوده تعالى ، وقد يطلق على ما لا أول لوجوده ، ثم شرح معنى الأولية ليتمكن تعقل نفيها عن البارى تعالى .

ثم استدل على ثبوت القدم للبارى تعالى بالإطلاق الثانى المذكور بأن كل موجود إما أن يكون له أول أولا ، فإن كان له أول لزم الاحتياج إلى المقتضى ، ثم ذلك المقتضى إما أن يكون له أول أولا ، فيلزم حوادث لا أول لها ، وقد سبق بيان استحالة حوادث لا أول لها (٢) .

ثم ذكر المقترح اعتراضا افترضه الجوينى وهو :

أن القول بتقديم لا أول له فيه أوقات متعاقبة لا تنتهى ، لأن الوجود لا يعقل إلا فى وقت ، ومن منع حوادث لا أول لها يمنع من أوقات لا تنتهى .

ثم أجاب عنه بجوابين :

الجواب الأول : إن أريد بالزمان حركات الأفلاك وتعاقب الليل والنهار فلا فلك ولا حركة قبل العالم ، إذن فلا زمان قبله .

وإن أريد بالزمان مقارنة متجدد بمتجدد ، فلا متجدد قبل العالم ، إذن فلا زمان قبله .

وإن أريد بالزمان تقدير حركة العالم ، فإن التقدير من فعل المقدر ، فلا مقدر ولا تقدير قبل وجود العالم ، إذن فلا زمان قبله .

وانتهى فى هذا الجواب إلى أنه لا معنى للوقت والزمان قبل وجود العالم بأى اعتبار اصطلاح فى إطلاق اللفظ بإزائه .

والجواب الثانى : الوقت إما أن يكون وجودا أو عدما ، فإن كان وجودا - وعندكم كل وجود يفتقر إلى وقت - أدى ذلك إلى ما لا يتناهى ، وقد سبق إبطاله (٣) ، وإن كان عدما فلا شئ يذكر وهو معدوم قبل العالم ، فلزم أن يكون عدما مضافا إلى معقولة خاصة ، وهى إن كانت معدومة فحكمها حكم سائر الممكنات فى العدم ، وإن كانت حالا فالحال لا بد

(١) راجع: المعالم ٢٦، متن المواقف ٤٨، شرح المقاصد ٤٥/١ ، الدسوقي على أم البراهين ٦٥، الباجورى ٥٩ .

(٢) راجع ص ٨٩ - ٩١ من الدراسة ، ٨٦ - ٩٠ من النص المحقق .

(٣) راجع ص ٩٠ من الدراسة ومن النص المحقق .

لها من ذى حال ، ولا ذات فى العدم ليصح اتصافها بالحال  
المفروضة .

وانتهى الى أن فرض الوقت قبل وجود العالم محال .

ثم ذكر الفصل الثالث : قيامه تعالى بنفسه فذكر أن الأئمة اختلفوا فى معنى القائم  
بالنفس ، وأن اختلافهم راجع إلى اصطلاح من غير خلاف فى المعنى ، ثم استدل  
على قيام البارى تعالى بنفسه بأنه : لو قام تعالى بمحل لكان صفة له ، فيلزم  
قيام المعنى بالمعنى لقيام الدليل على ثبوت أحوال معنوية للبارى تعالى .  
أو قيام معان به ، فثبت استغناء البارى تعالى عن المحل .

ثم ذكر الفصل الرابع فى مخالفته تعالى للحوادث وقد تضمن هذا الفصل  
عدة مباحث كما أشرنا إلى ذلك فى بداية الباب .

وفى البداية أشير إلى أنه من أطرف المقالات فى مخالفته تعالى للحوادث ما  
نسب إلى عباد بن سليمان أنه صار إلى أن الله تعالى - ليس بمخالف لخلقه ولأنه  
لو كان مخالفا لخلقه لكان ذلك من أسمائه تعالى ، ولكان منكر ذلك كافرا (١) ،  
وما نسب إلى العلاف أنه امتنع من القول بأن الله تعالى - مخالف لخلقه ، وأنه  
أطلق القول بأنه خلاف خلقه بناء على أصله ، حيث قال المختلفان والمخالفان هما  
الشيئان اللذان قام بهما خلافان (٢)

وقد تعرض المقترح للقول فى حقيقة المثليين والخلافيين بعد أن ترجم لمحتويات  
الفصل فذكر أن للجوينى فى حقيقة المثليين ثلاث عبارات هى :

(١) كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثانى .

(٢) كل موجودين سد أحدهما سد الآخر .

(٣) الموجودان اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل .

ثم ذكر قول الجوينى الأولى العبارة الأولى .

ثم حاول تبير قول الجوينى الأولى العبارة الأولى .

والأحظ أن العبارات الثلاث بمعنى واحد ، لأنه من لوازم الاشتراك فى  
الصفات النفسية الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع ، كما أن من لوازمه أن يمسد  
أحد المثليين سد الآخر (٣) وعجالة الجوينى فى الإرشاد تشعر بما ذكرناه حيث  
إن عبارته فى الإرشاد : " فالمثلان كل موجودين ثبت لكل واحد منهما

(١) راجع : الشامل ٢٠٦ .

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٠٥ - ٢٠٦ .

(٣) راجع : متن المواقف ٨١ ، شرح المقاصد ١٠٦/١ .

من صفات النفس ما ثبت للثاني، وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال حقيقة المثليين كل موجودين ٠٠٠ إلخ<sup>(١)</sup> هـ.

كما أن الجويني صرح في الشامل : أن جملة المبارات راجعة إلى محصول واحد ، وهو الاستواء في صفات النفس ، فكل شيءين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلا (٢) .

وهذا القدر يتضح أنه لا قيمة لتبرير مقولة الجويني : «الأولى العبارة الأولى» ، ثم عرف المختلفين بتعريف يضاد تعريفه للمثليين بالعبارة الأولى وأجرى عليه من المناقشة ما جرى في تعريفه للمثليين .

ثم ذكر أن المعتزلة عللوا التماثل بالاشتراك في الأخص ، وذكر أن الحامل لهم على ذلك أنهم سمعوا كلاما من المنطقيين وهو أن الاشتراك في الأخص الذاتى يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتى ، ولكن المعتزلة بدلوا لفظ الإلزام بالوجوب ولم يعبروا بالذاتى .

ثم ذكر أن الجويني ألزم المعتزلة بالزامين (٣) ، وقد ألزمهم المقترح أربعة إلتزامات .

وأضيف أن حقيقة المثليين عند جمهور المعتزلة هما : المشتركان في أخص وصف النفس ، فقد ذهب الجبائي إلى أن المثليين هما المستويان في صفة النفس ، وزعم أن الصفات التى لا تثبت عن المعانى تنقسم إلى صفة يقال فيها إنها صفة النفس ، وإلى صفة يقال إنها تثبت لا للنفس ولا للمعنى (٤) .

وذهب ابن الإخشيد إلى أن المثليين هما المجتمعان في أخص الأوصاف ، والسبب ذلك مال ابن الجبائي ومعظم المتأخرين من المعتزلة (٥)

(١) راجع : الإرشاد نسخة الأحمدية ونسخة مكتبته جامعة ليدن بهولندا حيث إنه قد

سقط من النسخ المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى من قوله ثبت لكل ٠٠٠

إلى قوله حقيقة المثليين ، وسنوضح ذلك في موضعه في تحقيق النص راجع ١٠٣ من النص المحقق

(٢) راجع : الشامل ١٦٦ .

(٣) راجع : الإرشاد ٣٥ .

(٤) راجع : الشامل ١٢٠ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

كما ذهب النجار والفلاسفة والباطنية إلى أن المشلين هما المجتمعان في صفة  
من صفات الإثبات (١)

وقد حكى عن بعض النظار أنه قال لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلاً (٢)

ثم انعطف المقترح إلى القول في مقارنة المتماثلين في بعض الصفات ومشاركة  
المختلفين في بعض الصفات ، فذكر أن الجويني جوز مقارنة المتماثلين في صفة  
معنوية ، ولم يجوز المقارنة في صفة من صفات النفس ، كما أنه جوز مشاركة  
المختلفين في بعض الصفات .

وأضيف أن الجويني في الإرشاد ذكر أنه على القول بالأحوال لا يشترط  
في تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة صفات النفس ، أما على القول  
بنفي الأحوال فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين في بعض الصفات (٣)

كما ذكر الجويني أن أحد جوابي القاضى أنه يجوز مشاركة شئ شيئا . في  
أخص وصفه مع اختلافهما ، ومنع ذلك المعتزلة (٤)

ثم نقل مقولة الجويني : وغرضنا من هذه المسألة الرد على الباطنية .

وذكر أن الباطنية زعموا أن المشاركة في صفة من صفات الإثبات توجب التماثل ، وبناءً  
عليه امتنعوا من وصف البارئ تعالى - بالوجود ، لما فيه من المشاركة في صفة إثبات ،  
وذلك يلزم منه التماثل عندهم .

ثم ناقش الباطنية في زعمهم أن الاشتراك في صفة إثبات يوجب التماثل  
بقوله : وهؤلاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم القواطع في إثباته ، وإن أثبتوه  
لزمهم بناءً على أصلهم تماثل البارئ تعالى - ، لأن الاشتراك في معقولية الثبوت  
اشتراك في أمر ثبوتى ، ثم قال لهم "إن الاشتراك في التسمية لا ينبنى عليه التماثل"

وأوضح عبارة المقترح بأن : الأخص والأعم في الحقيقة إنما يكون في التوابع  
للشئ ، ولا يكون راجعاً إلى ذاته فلا يقال أخص أوصاف الشئ ذاته  
ولا أعم أوصاف الشئ ذاته ، وتوابع الشئ إما صفات نفسية ، وإما تسميات وضعت له ،  
فما كان من التسميات فلا تأثير له في الماثلة والمخالفة (٥) .

(١) راجع : المصدر السابق ١٢٠-١٢١ .

(٢) راجع : المصدر السابق ١٢٠ .

(٣) راجع : الشامل ١٩٨-٢٠٠ .

(٤) راجع : المصدر السابق ١٩٤ .

(٥) راجع : نكت الإرشاد ج ٢ مجلد ١ / ٧٢ ب .

ثم قال لهم المقترح : أتزعون أن الاشتراك في وصف واحد يلزم منه الاشتراك في جميع الأحكام أم لا ؟ فإن زعموا ذلك فقد جحدوا البديهة ، وإن أبوه كانت تسميتهم الاشتراك في معقول واحد تائلا أمرا اصطلاحا عليه .

ثم انعطف المقترح الى القول في تنزيهه تعالى عن التحيز ، فنقل قول الجويني : « فإن قال قائل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات ، ففصلوا ما تختص به الحوادث من الصفات وهي مستحيلة على الإله » قلنا نذكر أولا ما تختص به الجواهر » .

وذكر أن حاصل ما ذكره الجويني أنه ينظر الى التحيز للجواهر ، فإن كان من صفات النفس على رأى من قال بالأحوال فيستحيل وصف الباري تعالى به ، وإن كان يرجع الى نفس الجواهر على رأى من نفى الأحوال فيستحيل أن يكون الباري تعالى - جوهرًا .

ثم ذكر رأى الكرامية وبعض الحشوية أن الرب تعالى - عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق .

ثم ذكر أن الدليل على فساد مذهبهم هو الدليل على فساد القول بتقديم الأجرام ، من حيث إن كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون ، وما لا يخلو عن الحركة والسكون فهو لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وذكر أنه لا محيص لهم عن هذا الدليل فيما أثبتوه متحيزا إلا بأحد أمرين : أحدهما : أن يقولوا بخلوه عن صورة التحيز ثم تطرا عليه صورة التحيز ، كما صار إلى ذلك بعض الفلاسفة حيث قالوا بخلو الهيولى عن صورة التحيز ، وقد سبق إبطاله (١) .

الأمر الثاني : أن يلتزموا أنه ساكن بسكون قديم لا يعدم .

وأجاب بأن نسبة الجواهر إلى الأحياز كلها نسبة واحدة ، والحيـز الذى شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث ، واشغاله كاشغال غيره له ، وإذا تامل المعنيان فيجب حدوث أحدهما لوجوب حدوث مماثلة .

ثم ذكر المقترح أنهم استدلوا بقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٢) ، وذكر أن الجويني أجاب بتأويلها بالاستيلاء والقهر ، ولم ير أن الآية - من المتشابهات .

(١) راجع ص ٨٩ من الدراسة ، ٨٣ - ٨٥ من النص المحقق .

(٢) سورة طه آية ٥ .

وأود أن أوضح تفسير العلماء للحكم والمتشابه ثم أوضح رأى الجوينى  
فأقول : قد تعددت المقالات فى تفسير الحكم والمتشابه فى القرآن الكريم ومن  
أهم هذه المقالات :

(١) المحكمات هى قول البارى تعالى :

» قل تعالوا أتلى ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين  
إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش  
ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم  
وصاكم به لعلكم تعقلون . ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن  
حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفساً إلا وسعها  
وإذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به  
لعلكم تذكرون (١) » .

والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود وهى أسماء حروف الهجاء  
المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجُمَّل ،  
وطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة ، فاختلط عليهم الأمر  
واشتهى ، وهذا القول مروى عن ابن عباس .

(٢) المتشابه هو ما أضيف فعله إلى الله تعالى حقيقة وإلى العبد مجازاً ،

وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء ومنهم أكثر مشايخ الصوفية .

(٣) المحكم ما أمكن تحصيل العلم به بدليل جلى أو خفى ، والمتشابه ما

لا سبيل إلى العلم به .

(٤) المحكم ما أحكم الله تعالى جلاله وحجابه ، والمتشابه ما أشبه بعضه بعضاً فى المعانى

وإن اختلفت ألفاظه .

(٥) المحكم ما لا يحتل من التأويل إلا وجهها واحداً ، والمتشابه ما احتل

من التأويل أوجهها .

(٦) المحكم ما أعلم البارى - تعالى - من عقابه للفساق ، والمتشابه ما أخفى

البارى - تعالى - العقاب عليها ، ولم يبين أنه يعذب عليها ، وهذا

قول واصل بن عطاء وعمر بن عبيد .

(٧) المحكمات هى الحجج الواضحة كتحو ما أخبر الله تعالى عن الأميم

الذى مضت من عاقبها ، والمتشابهات كتحو ما أنزل الله من أنسه

يبعث الأموات ويأتى بالساعة وينتقم من عصاء ، أو نسخ آية

ما لا يدركونه إلا بالنظر فيتركون هذا ويقولون اثنتا بعذاب الله ،

في كل هذا شبهة عليهم حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن اللحن تعالى -  
يعذبهم متى شاء وهو قول أبي بكر بن الأصم .

(٨) المحكم هو ما احتج به الباري تعالى من نعوت الرسول في كتب المنكرين ،  
والمتشابه ما ذكره من نعوته في القرآن الكريم ، وهذا القول رواه الجويني  
عن أبي بكر بن الأصم .

(٩) المحكم أي القرآن كلها ، والمتشابه الحروف .

(١٠) المحكم الناسخ ، والمتشابه المنسوخ ، وروى هذا عن ابن عباس وأبى -  
مسعود وغيرهم .

(١١) المتشابه هو أمر الساعة ووقت وقوعها ، وما عداه محكم ، وهو قسوس  
أبي إسحاق الزجاج .

(١٢) المتشابه هو ما اشتهر تعيينه لاحتماله في اللسان ، وقضى العقل  
باستحالة بعض معانيه في اللغة كآية الاستواء وحديث النزول وغيره ،  
وهذا قال الأئمة مالك والشافعي وأحمد وكثير من أهل العلم .

(١٣) المحكم هو قسم الانشاء والمتشابه هو قسم الأخبار .

(١٤) المتشابه آيات الصفات .

(١٥) المتشابه هو الذي جعله عز وجل على صفة تشبهه على الصانع لكونه عليها  
المراد به من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشيء يرجس  
إلى اللغة أو التعارف (١)

وقد ارتضى الإمام القرطبي تفسير المحكم بأنه ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره ،  
والمتشابه بأنه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل ما استأثر الله تعالى بعلمه  
دون خلقه .

ومثل له بوقت قيام الساعة ، وخروج يأجوج ومأجوج ، والدجال ، وعيسى  
عليه السلام ، ونحو الحروف المتقطعة في أوائل السور .

وقال هذا أحسن ما قيل في المتشابه ، وقد نقل هذا القول عن جابر بن عبد الله ،  
وقال هو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري (٢)

(١) راجع الأقوال في تفسير المحكم والمتشابه في : مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٣-٢٩٤ متشابه  
القرآن لعبد الجبار ١٩-٢٠ ت: عدنان محمد زوزور/ دار النصر للطباعة ، البرهان  
في أصول الفقه ١/ ٤٢٣ ، التفسير الكبير للفخر الرازي ٧/ ١٧٠-١٧١ / بيروت بدون  
تاريخ ، نكت الإرشاد ج ٢ مجلد ١/ ١/ ٩٣-٩٤ ب ، العقيدة في ضوء القرآن  
الكريم/ د . صلاح عبد المليم ١/ ٧١-٧٢ ط مكتبة الأزهر ١٩٨٢م المحكم والمتشابه  
في القرآن الكريم للدكتور: جمعه على عبد القادر ٦٧-٩٥ بحث منشور في حولية كلية  
أصول الدين بالقاهرة المجلد ١٩٨٩/٦ .

(٢) راجع الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي ٧/ ١٢٥١-١٢٥٢ نسخة الرسمى  
عن طبعة الشعب .



نسم ذكر المقتراح أن الجويني لم ير أن آية الاستواء من التشابهات، وأوضح أن الجويني في الإرشاد صرح أن التشابهات هي مآل الساعة ومنتهى الدنيا ونقل اتفاق الجماعة على هذا التفسير (١) والآية على ذلك ليست من التشابهات (٢).

لكن الجويني في البرهان يرى أن المحكم هو كل ما علم معناه وأدرك فحواه ، ويرى أن التشابه هو المجمل ، والمجمل هو المبهم الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ (٣) .

والأحظ أن الآية من التشابهات على كثير من الأقوال المذكورة في تفسير المحكم والتشابه .

وقد أولها الجويني في الإرشاد بالاستيلاء والقهر ، وذكر أنه لا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش ، وذكر أن هذا هو تفسير سفيان الشوري (٤) .

ثم ذكر المقتراح القاعدة في كل لفظ يرد في الذات والصفات وظاهره محال : أنه يجب اعتقاد أن المحمل الظاهر غير مراد ؛ لقيام الدليل على استحالة شيء ، ثم يتطهر فيما بقي من محامل اللفظ فإن بقي احتمال واحد جاز تعيين حمل اللفظ عليه ، وإن بقي أكثر من احتمال على حكم التجويز تعيين الوقف ، وحكم على الآية بأنها من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله ، أما إن قدر ورود خبر واحد وهو نص في المحال قطعنا بكذب رايه ، وإن كان محتملاً للتأويل فالتصرف فيه كما سبق في المتواتر وهو التوقف عند تعارض الاحتمالات المجوزة ، وتسويغ الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد إخراج المحمل المحال .

ثم نقل قول الجويني : ، الامتناع من التأويل يجر إلى اللبس والايهام واستتزال العلوم ، هـ .

وقال المقتراح : إذا نفى المحمل المحال ، وتردد الخاطر في احتمالين لا يمكن أن يعين أحدهما فأى ليس في الاعتقاد يحصل ؟ وأى زلة للعوام مع تنزيه ذي الجلال عن كل ما لا يليق بجلاله ؟

والتحقيق أن الجويني وإن كان من المؤولين في الإرشاد والشامل (٥)

(١) راجع : الإرشاد ٤٢ .

(٢) راجع : الشامل ٥٥٢ ط إسكندرية .

(٣) راجع : البرهان في أصول الفقه ١/٤١٩ ، ٤٢٤ .

(٤) راجع : الإرشاد ٤٠-٤١ .

(٥) راجع : الشامل ٥٤٣-٥٧١ ط الإسكندرية .

إلا أنه لم يقل أنه يتمين التأويل بل صرح في الشامل أنه لا يعترض على من امتنع عن التأويل (١) ، كما أنه امتنع عن التأويل في العقيدة النظامية ، واتباع منهج السلف وقال : ، والذي نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقلاً : اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع (٢) .

وأغلب الظن أن النسخة التي اعتمد المقتراح عليها من كتاب الإرشاد بها خطأ في النص فأخذ المقتراح وعلق عليه التعليق المذكور .

وبعد الرجوع إلى ما تيسر من نسخ الإرشاد المطبوعة والمخطوطة .

وجدت أن النص في النسخة المطبوعة بتحقيق د . محمد يوسف موسى هو : ، وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده من (٣) حمل الآية على محمل مستقيم في العقول ، مستقر في موجب الشرع ، والأعراض عن التأويل حذاراً من مواقفه محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعميض كتاب الله تعالى لرجم الظنون (٤) .

ثم رجعت إلى نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم ١١٢٩ توحيد واستطعت تصحيح النص ، فالنص في هذه النسخة هو : "أو الإعراض عن التأويل" ، وعلى هذا التصحيح يكون النص مستقيماً ، ومعناه إذا أزيل الظاهر المحال فالخطوة بعد ذلك إما التأويل بحمل الآية على محمل مستقيم في العقول أو الإعراض عن التأويل ، كما أنني راجعت النص على النسخة المخطوطة بجامعة ليدن فوجدت كلمة محظور بدلا من محذور ، وفي النسخة المخطوطة بالمكتبة الأحمدية وجدت كلمة استرسال العوام بدلا من استزلال الواردة في النص .

وبهذا القدر يتضح أن الجويني لم يقل أن الإعراض عن التأويل يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام .

ثم عقد فصلاً في تنزيهه تعالى عن الجسمية .

وقال : ، قد صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الباري تعالى - جمعا ،

ثم ذكر أن النظر في إشعار هذه التسمية في اللغة ، وإقامة الدليل على إبطالها ،

(١) راجع : المصدر السابق ٥٥١ .

(٢) راجع : العقيدة النظامية ٣٢ .

(٣) في النسخة المذكورة : في .

(٤) راجع : الإرشاد ٤٢ .

وذكر أن بعض الكرامية أول كلام شيخهم على معنى آخر غير المعنى اللغوي للجسم .  
وأضيف أن بعض الكرامية أطلق على الباري تعالى لفظ الجسم لكنهم أرادوا أنه  
موجود (١) ، وبعضهم أطلق على الباري تعالى لفظ الجسم ، وأراد أنه القاسم  
بنفسه لا المركب (٢)

ثم شرح المقترح المعنى اللغوي لفظ الجسم ، واستدل على استحالة إطلاقه  
بهذا الاعتبار على الباري تعالى ، كما ذكر أن الشرع يمنع إطلاقه باعتبار التفسيرات  
الأخرى ؛ لأن كل لفظ يوهم معنى لا يصح نسبته إلى الباري تعالى لا سبيل  
إلى إطلاقه إلا بآذن من الشرع ولم يرد إذن في إطلاقه .

ثم رد على اعتراضهم بأن الباري تعالى - سى ذاته نفسا ، بأن قسـال  
إن لفظ النفس يطلق في اللغة بإزاء الذات ، فلا يصح قياس الجسم عليه ،  
كما أنه قد ورد إذن في إطلاقه ، كما أن القياس لم يرد القاطع باستعماله  
في أسماء الباري تعالى -

ثم عقد فصلا في مخالفة الباري تعالى - الجوهر في قبول الأعراض وصحة  
الاتصاف بالحوادث ، فذكر أن هذا الفصل يتضمن نقل مذهب الكرامية ،  
وإبطال مذهبهم ، وأبدأ مناقشتهم ،

ثم ذكر أن مذهب الكرامية أنهم يزعمون أن قيام الحوادث بذات الله تعالى -  
صحيح ، لكنه لا يتصف بحدوث يقوم به ، والزمهم القول بأن الباري تعالى -  
خالق في الأزل ، وهو خلاف ما عليه الأصحاب ، ثم نوه بأن مسألة اتصاف الله تعالى -  
بأنه خالق في الأزل لا خلاف فيها من حيث المعنى ، حيث إنهم أرادوا أنه  
قادر على الخلق في الأزل ، والأصحاب يطلقون لفظ الخالق ويريدون به صدور  
الخلق عنه ، ولا شك في تجدد هذا المعنى ، وقدم المعنى الأول ، فلم يتوارد النقيضان  
على معنى واحد .

وأضيف أن الغزالي رفع هذا الخلاف بمثال هو أن السيف في الغمد يسمى صارما  
وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الافتتان يسمى صارما ، وهما بمعنيين  
مختلفين ، فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل (٣)

(١) راجع : متن المواقف ٢٧٣ .

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٢٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي ١٤١

ت : جيب الله حسن أحمد / طادار الطباعة المحمدية ١٩٨٦ م متن المواقف ٢٧٣ .

(٣) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ١٣٦ / مكتبة الجنسدي / القاهرة

ثم ذكر بعض اصطلاحات الكرامية بتفريقهم بين القول والقدرة على القول ،  
فقول الله حادث عندهم وقدرته على القول قديمة ، ثم ما يقوم به تعالى يسمونه  
حادثا ولا يسمونه محدثا ؛ إذ المحدث هو ما يفعله سبحانه خارجا عن ذاته ،  
ثم ناقضهم مبطللا مذهبهم .

ثم عقد فصلا في الدلالة على استحالة كونه تعالى جوهر ، وعلى استحالة حلول بعض  
صفاته في الحوادث ، والتقصيص على نكت في الرد على النصارى .

وفي البداية نقل عبارة الجويني : « الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو  
المتحيز » - وقد فسر الجويني الجوهر بالمتحيز ، أو القابل للأعراض - وقد نسوه  
المقترح بأنهم قد سبق القول في قدس الباري تعالى عن التحيز ، وأشار إلى  
أن الحامل للجويني على تكراره هنا أنه لما أقام الدليل على استحالة أن يكون  
الباري - تعالى - محلا للحوادث احتاج إلى بيان استحالة أن تكون ذات الباري  
أو صفاته تحل في الحوادث ، ونوه بأن في التعرض لذلك الرد على النصارى القائلين  
بحلول اللاهوت في الناسوت .

ثم ذكر أقوال النصارى فذكر أنهم أطلقوا اسم الجوهر على الباري - تعالى -  
وأرادوا به أنه أصل الأقانيم ، والأقانيم عندهم ثلاثة : الوجود والعلم والحياة ،  
الأول الأب والثاني الابن والثالث روح القدس ، والثلاثة إله واحد .

ثم نقدهم في التثليث وانتهى إلى أن مذهبهم غير معقول وأنهم أخس الفرق  
أقهاما ، وأن إدراك الحقائق على مثلهم عسير . وقد سبق إلى نحو هذا  
القاضي عبد الجبار فقد قال : « أعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل ، وكفى  
بالمذهب فسادا أن يضعب على العلماء ضبطه <sup>(١)</sup> وأيضا أشار الفخر الرازي  
إلى أن : كلامهم في غاية الخبط <sup>(٢)</sup> »

ثم ذكر اضطرابهم في معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح وأوضح ذلك بأن  
معظم النصارى صاروا إلى أن الكلمة التي هي الابن حلت جسد المسيح كما يحصل  
العرض محله ، وصارت طائفة من اليعقوبية والنسطورية إلى أن الكلمة خالطت جسد  
المسيح وما زجته كما يخالط الماء الخمر واللبن ، وذهب معظم اليعاقبة إلى  
أن الكلمة انقلبت لحما ودم ، وذهبت الروم إلى الاختلاط والمزج فقالوا  
مازجت الكلمة جسد المسيح ، ثم صاروا شيئا واحدا <sup>(٣)</sup> .

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٩١ .

(٢) راجع : الأرسعي ١١٦ .

(٣) راجع : التمهيد ١٠٧-١٠٩ ، الشامل ٥٨١-٥٨٢ ط الإسكندرية .

أما الحامل للنصارى على القول بالاتحاد هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح وجوده تحت مقدور البشر كإحياء الموتى ونحوه فظنوا أنه لا بد أن يكون المسيح قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية (١)

ثم استدل المقترح على أن مذهب النصارى غير معقول بثلاث نكت هي :

- (١) استحالة انتقال المعاني ، واستحالة قيام صفة بوصوفين .
- (٢) الاتحاد إما واجب أو جائز ، فإن كان واجبا لزم قدم الناسوت ، وإن كان جائزا لزم حدوث اللاهوت .
- (٣) الاتحاد إما وصف كمال أو نقص ، الأول يجب أزلا، وإن قالوا بالناسى فقد وصفوا البارئ تعالى - بالنقص .

ثم ذكر أن الجوينى وجه للنصارى ثلاث كليات هي :

- (١) لم حصرت الأقسام فى ثلاثة .
  - (٢) لم خصصتم الاتحاد بالكلمة دون غيرها .
  - (٣) لم خصصتم جسد المسيح بالاتحاد دون غيره من الأجسام . (٢)
- ثم فكر أن الجوينى ذكر إطباقهم على التثليث ، وعلى أن المسيح ابن الاله ، وعلى صلبه .

ثم وجه لهم المقترح مناقضة وهي : كيف مع الاتحاد ينفرد الناسوت بالصلب .

ثم أورد عليهم نصا من إنجيلهم يوضح بشرية المسيح عليه السلام - وهو : "أنا ماض إلى أبى وأبيكم والهى والهكم" . وهذا النص واضح فيه التزام المسيح عليه السلام - بأحكام المبيد من التدلل وطلب الجزاء والتعبد والخضوع للرب - سبحانه -

\* \* \*

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٩٨ .

(٢) راجع الرد على النصارى من قولهم بالاتحاد والتثليثنى : التمهيد ٩٣-١٢٥ ،

المحيط بالتكليف ٢٢٤-٢٢٧ ، شرح الكبرى ١٢٥-١٣٠ .

\* باب العلم بالوحدانية \*

بدأ هذا الباب بذكر قول الجويني : ,, الواحد في اصطلاح الموحدين هو الشيء الذي لا ينقسم ,,

وشرح مراد الجويني بقوله في اصطلاح الموحدين بأن الواحد له إطلاقات أخرى : فقد يقال واحد بالجنس وواحد بالنوع ، وهذا الإطلاق يتمتع في حق الباري - تعالى - ؛ إذ لا جنس له ولا نوع ، وقد يطلق على ما لا نظيره ، ويطلق بمعنى أنقسم لا ينقسم ، وهذان الإطلاقان هما المقصودان في هذا الباب ؛ إذ الوحدانية تعني قبول الانقسام ، ونفي النظر في الألوهية .

وأضيف أنه قد حقق الباقلاني وابن فورك أن الواحد يطلق ويراد به الشيء الذي لا ينقسم ، كما يطلق ويراد به نفي النظر ، ويطلق ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواء ، وأن هذه المعاني الثلاثة متحققة في صفة الإله (١)

وذهب البيضاوي إلى أن الواحد هو الذي لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية (٢) وتوضيح ذلك : أن الواحد الذي لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية شامل للواحد الحقيقي الذي لا ينقسم أصلاً ، والواحد الإضافي الذي ينقسم إلى أمور مستوية في الحقيقة كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة .

كما حقق الجبائي أن القديم - تعالى - يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة : (١) يطلق بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وهذا الوجه ليس بمدح للباري - تعالى - لمشاركته الوجود في ذلك .

(٢) يطلق بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه .  
(٣) يطلق بمعنى أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه ، عالماً لنفسه ، حياً لنفسه ، وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفها له بأنه واحد ؛ لاختصاصه بذلك دون غيره (٣)  
وقد جعل ابن الجبائي القسمين الآخرين قسماً واحداً (٤)

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه تعالى يوصف بأنه واحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه (٥)

(١) راجع : الشامل ٣٤٦-٣٤٧ ط اسكندرية .

(٢) راجع : شرح طوابع الأنوار ٦٢ .

(٣) راجع : المغنى ٢٤١/٤ .

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

وقال بعض المعتزلة نصف الباري - تعالى - بأنه واحد بمعنى أنه ليس بكثير (١) وذهب عباد والمالحي إلى أن الباري - تعالى - يوصف بأنه واحد على جهة المدح ، فأما معنى العدد فلا يصح (٢) .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الباري - تعالى - يوصف بأنه واحد من حيث إنـه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وأما من حيث ما اختص بها هو عليه ولم يشاركه فيه أحد فذلك مجاز (٣) .

وأضيف أن الجويني نقل في الشامل عن النظار عدة إطلاقات للواحد منها : أن الواحد ما لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء ، وعلق عليه بأن هذه المعيار تداني في معنى القول بأن الواحد هو الشيء ، الذي لا ينقسم ، ومنها : أن الواحد هو الذي لا يقال فيه شيء شيء ، على غير معنى التكرار ، وعلق عليه بأنه قريب مما قبله .

ومنها : أن الواحد هو الشيء ليس بالكثير ولا كثرة فيه .  
ومنها أن الواحد هو الذي يقال فيه مع شيء آخر شيان (٤) .

وأثـمـه بأن الإطلاقات الأخيرة لا يجوز أن يطلق على الباري - تعالى - ، حيث لا يمكن الجمع بين الخالق والمخلوق .

ثم ذكر المقتز قول الجويني ، ولو قيل في حده هو الشيء ، لكان سديدا ، لكنه ارتضى تعريف الجويني بأنه الشيء ، الذي لا ينقسم معللا لذلك بأن فيه تحقيق الحقيقة ودفع التجوز ، لأن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة فهو أشياء حقيقة ، إلا أنه في الإطلاق قد يقال له شيء واحد ، وقولنا الذي لا ينقسم فيه تصريح بالغرض ، ونفى الإيهام .

ثم ذكر أن الجويني قرر دلالة التامع وبنائها على تقدير الاختلاف ، ثم نبه على أن دلالة التامع لا تتوقف على تقدير الاختلاف ، ولا يجوز الاختلاف ، وأشار إلى أنه لو قدرنا اتفاقهما في الإرادة أدى ذلك إلى التامع .

ثم انتهى هذا الباب بأن كل ما ذكره الجويني من الصفات النفسية لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ، وقد سبق بحث هذه المسألة (٥) .

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، الشامل ٣٤٧-٣٤٨ ط إسكندرية .

(٣) راجع : المعنى ٢٤٢/٤ .

(٤) راجع : الشامل ٣٤٥-٣٤٨ ط إسكندرية .

(٥) راجع ص ٩٥-٩٨ من الدراسة .





بزمان لا يتعلل في الموجب الذاتى القديم ؛ إذ يجب صدور فعله فيمتنع تأخره عن وجوده ، وإنما يتعلل التخصيص إذا كان الفاعل على وجه الصحة لا على وجه الإيجاب ، ثم استنتج أن كون الفاعل متعكنا من إيقاع الفعل ومن تركه هو معنى كونه قادرا .

ثم ذكر أن الجوينى استدل على العلم والقدرة بما فى العالم المصنوع من الاتساق والانتظام والإحكام والاتقان .

ثم استعرض ما ذكره الجوينى : أن العاقل لا يشك فى امتناع الفعل من الجساد والعجزة والجهلة ، وعلق على ذلك بقوله : فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما تارة ، وبانتظامه وإحكامه وإتقانه أخرى ، ثم نوه بأن الجوينى رجوع عن هذا الاستدلال فى غير هذا الكتاب ، ونقل عنه قوله : ، لا معنى للإحكام إلا أن يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر .

ثم شرح هذا القول بأنه يشول إلى أكوان خصصت الجواهر بأحيائها حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ، كما أنه لا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم دون سائر المعانى .

وأشير إلى أن الجوينى فى البرهان رفض الإحكام دليلا على العلم وقال عمن الإحكام : لا معنى له عندى ، فإنه إن عني به وقوع جوهر مثلا بجانب جوهر على مناسبة ، فليس ذلك أمرا ثابتا محققا ، واستقصا القول فى ذلك يتعلق بأحكام الأكوان من فن الكلام ، ثم إن قدر ذلك أمرا ثابتا فهلا قيل توقعه القدرة على شرط كون القادر عالما ؛ إذ وقوع الحدوث مشروط بكون الموقع عالما به ، ثم لم يكن الحدوث من آثار العلم ، فليطرد ذلك فى كل متجدد (١)

وأشير إلى أن بعض العلماء قد رفضوا اعتراض المقترح على الإحكام دليلا على العلم ورجوع الجوينى عن دلالة الأحكام .

فقد ذكر شرف الدين التليشانى : أنه لا يسلم رجوع الإحكام إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان ، وقال : بل هو يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصة ، وضرب من الصفات والأعراض على مقدار (٢) .

كما أشير إلى أن كثيرا من العلماء استدلوا على العلم بالإحكام فقد قال الإمام الأشعرى : ، فإن قال قائل لم قلتم إن الله تعالى عالِمٌ ؟

(١) راجع : البرهان ٢٠٩/١ .

(٢) نقلا عن شرح الكبرى ١٥٢ .

قيل له : لأن الأعمال المحككة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم ، وذلك أنه لا يجوز أن يحولك الديباج النفاير (١) ، ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه ، فلما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة والسمع والبصر ومجارى الطعام والشراب دل ذلك على أن الذي صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلا وهو عالم بكييفيته وكنهه (٢)

وأيضاً استدلال القاضي عبد الجبار على كونه تعالى عالماً بالإحكام قياساً للغائب على الشاهد ، حيث إن الفعل المحكم في الشاهد لا يصح إلا من عالم (٣)

والتحقيق ما اختاره الامام السنوسي : أنه يصح الاستدلال على كونه تعالى عالماً بوجهين : الإحكام والاختيار ، والأول أوضح من الثاني (٤)

ثم استعرض استدلال الجويني على العلم والقدرة بوقوع الفعل ، إذ يمتنع وقوعه من الجماد والمجزة والجهلة ، ونقد هذا الاستدلال بأن وجود الفعل بمجرد لا يدل على العلم والقدرة ، فإنه لو قدر وجود العلم عن طبيعة حادثة لم يدل على العلم .

ثم اختار المقترح أن يكون الاختيار والايثار دليلاً على العلم والقدرة .

ثم ذكر عبارة الجويني ، فإن الفعل يدل على الفاعل ضرورة ، ، وشرحها بأن العلم قد يقع بدلالة الفعل على الفاعل ضرورة ، وأن من الأدلة ما يعلم كونها أدلة بتأمل . ثم ذكر مسلك بعض الأصحاب في الاستدلال على القدرة - تمها للجويني - وهو أنهم قالوا وجدنا الدوات منها ما يصح أن يفعل ومنها ما يمتنع منه الفعل ، ثم وضع هذا المسلك بأنه لا بد أن تتميز الذات التي يصح منها الفعل عن الذات التي يتعذر منها الفعل بصفة باعتبارها يصح الفعل ، وهي معنى كونه قادراً .

ثم أورد في بذكر تعليق الجويني : بأن هذه الطريقة مزيفة ، حيث لو قسـال قائل لا يتعذر الفعل من ذات لم يجد ما ينصل به إلا دعوى الضرورة ، فإذا اضطررنا إلى دعوى الضرورة فيه انتفاء فلندع الضرورة ابتداءً .

(١) الديباج : ضرب من الثياب . راجع : لسان العرب مادة ديج ١٣١٦ ، النفرور : العصفور . راجع المعجم الوسيط مادة نفر ج ٢ / ٩٤٨ بإخراج إبراهيم مصطفى وغيره / مطبعة مصر ١٩٦١ م

(٢) راجع : اللع - يتصرف - ٢٤ .

(٣) راجع : المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ١٨٠ ت : د . محمد عمارة / دار الهلال ١٩٧١ م .

(٤) راجع : شرح الكبرى ١٥٢ .

ثم علق على تعليق الجويني على مسلك بعض الأصحاب بأن : كل دليل نظري فيه لابد أن يستند النظر إلى الضرورة ، وإلا فلا يتم النظر ، ولا يلزم من استناد آخر إلى الضرورة أن يستند أولاً إلى الضرورة ، وإنما يتهاافت القول لو ادعى آخر في عين ما ادعى فيه النظر أولاً ، وليس الأمر ههنا كذلك ، فإن ما ادعى هذا القائل فيه الضرورة آخر هو أن تيسر الفعل يختص ببعض الذوات ، وقول القائل لا يمتنع الفعل على ذات مجاهدة للضرورة ، وليس هذا هو الذي ادعى أولاً .

ثم استدل على ثبوت صفة الحياة للباري تعالى بأنه إذا ثبت كونه عالمًا قادرًا ، لزم ثبوت كونه حيًا ، وهو استدلال بالصفات التي من شرطها الحياة على الحياة .

وفي الفصل الثاني : تناول المقترح كونه تعالى مریداً على الحقيقة وقال تضمن هذا الفصل نقل المذاهب والرد على مخالفي أهل الحق . ثم بدأ بنقل المذاهب ، فذكر مذهب أهل الحق : أن الباري مرید على الحقيقة ، ثم ذكر مذاهب الكعبي والنجار ، ويجمعهما إنكار كونه تعالى مریداً على الحقيقة ، وشرح مذهب كلا من الكعبي والنجار ، فقال أول الكعبي كونه تعالى مریداً : بأنه إن أطلق أنه تعالى مرید لأفعال نفسه فمعناه أنه خالقها ومنشئها ، وإن أطلق أنه مرید لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها ، ثم ذكر مذهب النجار حيث قال النجار الباري تعالى مرید لنفسه وأول ما ورد به السمع بأنه يراد أن نفسه غير مطلوب ولا مستكره .

ثم أشار إلى أن مآل مذهب الكعبي إلى تحصيل مذهب النجار ويجمعها إنكار إرادة الباري تعالى ، وإنما اختلفا في تأويل ما ورد به السمع .

ثم نقد تأويل الكعبي بأنه : لا يصح على أصله حيث إنه شرط في كون صيغة افعل أمراً إرادتين إحداهما : إرادة الامتثال ، والثانية إرادة وجود الصيغة ، وأشار إلى أن البصريين زادوا اشتراط إرادة ثالثة هي إرادة جعل اللفظ أمراً ،

وأوضح أن الكعبي قال اللفظ لا يكون أمراً إلا بإرادتين :

(١) إرادة اللفظ وجود لفظه .

(٢) إرادة امتثال الأمور المخاطب .

كما زاد البصريون إرادة ثالثة وهي الإرادة التي تتعلق بجعل اللفظ أمراً (١)

وبناءً على هذا الأصل للكعبي الذي وافقه فيه البصريون لا يجوز له تأويل الإرادة بالأمْر ، وهو ثانی للإرادة ، فلا يمكن له إثبات الأمر فكيف يصح له تأويلها بالأمْر .

ولا يصح الأمر عنده إلا بإرادة .

وأضيف أن القاضي عبد الجبار قد صرح في مواضع من كتبه بأن الأمر لا يصير أمراً إلا بالإرادة (١) .

ثم نقد المقتراح النجار في تأويله السمع وحمله لفظ الإرادة على نفى الغلبة والاستكراء بأن : نفى ذلك مختص بمن نفى عنه ، وليس في معقولية النفي تعلق بمراد ، فلا معنى لضافته إلى المرادات .

ثم ذكر أن الكعبي قال : إن علم الباري تعالى يغنى عن الإرادة ، وأشار إلى أن ذلك من حيث إنه حمل لفظ الإرادة في أفعال نفسه تعالى على العلم بهـ ، وقد رد المقتراح هذه المقالة إلى الفلاسفة حيث قالوا إن الباري تعالى يفعل من حيث إنه عقل ذاته ، وحيث فرقوا بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي ، فالعلم الفعلس عندهم هو علم الباري تعالى ، وهو الذي يصدر عنه المعلول ، بخلاف العلم الانفعالي عندهم وهو علم العباد فإنه لا يصدر عنه شيء . وأوضح أن المقتراح رد مقالة الكعبي إلى الفلاسفة حيث إنه قال إن علم الباري تعالى يغنى عن الإرادة ، وهى نفس مقولة الفلاسفة ، فقد قال ابن سينا : ، لكن واجب الوجود ليست إرادته مفارقة الذات لعلمه ، ولا مفارقة المفهوم لعلمه ، (٢) .

وكذلك مقالة النجار قد ردها المقتراح إلى الفلاسفة .

ثم ناقش المعتزلة البصرية لمقالتهم بإرادة حادثة لا فاعل ، وردها بأن : الفعل يدل على الإرادة من جهة اختصاصه بوجه من وجوه الإمكان ، وأيضاً الفاعل متمكن من الفعل والترك ولا بد من ترجيح أحدهما على الآخر ، ونفى الاختيار نفسى لترجيح أحدهما على الآخر ، وأيضاً الدليل الدال على نفس الإيجساب والافتضاء الطبيعى دال على الاختيار وقد سبق الاستدلال على نفى الإيجساب والافتضاء الطبيعى (٣) .

ثم نقل إلزام صاحب الكتاب للكعبي ما اعترف به في الشاهد من إثبات إرادة الفاعل منا ، ونقل عبارته : ، كل وجه من أجله دل فعلنا على إرادتنا موجود في فعله تعالى ،

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٣٦ ، المحيط بالتكليف ١٩١ .

(٢) راجع : النجاسة لابن سينا ٢٥٠ ط ٢ مصطفى الحلبي / ١٣٨ هـ .

(٣) راجع ص ٩٣ من الدراسة ، ٩٣ - ٩٤ من النص المحقق .

وأشير إلى أن الكمبي اعترف بكون الإرادة جنسا من الأعراض في الشاهد ؛  
وذلك حيث إن الفاعل في الشاهد لا يحيط علما بكل الوجوه في الفعل ، ولا بالمغيب  
عنه ، ولا بالوقت والمقدار ، فاحتاج إلى قصد وعزم إلى تخصيص وقت ودون وقت ،  
ومقدار دون مقدار (١) فالزمه الجويني : أن كل وجه من أوجه دل فعلنا  
على إرادتنا موجود في فعله تعالى ، ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها  
لساغ أن يدل الاحكام شاهدا على كون المحكم عالما من غير أن يدل الاحكام  
في فعل الهاري تعالى على كونه عالما (٢)

ثم ذكر المقتراح أن الكمبي اعترض على الإلزام بأنه ذكر فرقاً بين الغائب والشاهد  
في الاحتياج إلى الإرادة ، وأن الجويني أجاب عن هذا الاعتراض .

ثم ذكر أن الدلالة مستمرة على النجار ، ولا ينجيه منها تأويله المذكور ؛ حيث  
إن نفس الغلبة والاستكراء لا تعلق له بالأفعال ، وأيضا معقولة الغلبة  
والاستكراء تحققت في الجساد وإن كان ثبوت الغلبة والاستكراء فيه مستحيل ،  
إلا أن المستحيل واجب النفي ، فالنفي محقق بجهة الوجوب ، وأيضا العلية  
والطبيعة ليست مفقودة ولا مستكرهة على ما تقتضيه ، فيلزم أن تكون مريدة .

ثم تناول معتزلة البصرة للرد على مقولتهم ، وفي البداية قرر أن كل صفة يتوقف  
الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدون تعلقها به ، فالقول بحدوثها يؤدي إلى  
التسلسل من حيث توقف الفعل عليها .

ثم رد مذهبهم بأنه لو كانت إرادته تعالى حادثة لتوقف حدوثها على إرادة أخرى  
ويتسلسل ، ثم ذكر اعتذارا للبصريين حاصله أن الإرادة يراد بها ولا تراد ، كما  
أن الشهوة يشتهي بها ولا تشتهي ، ثم رد هذا الاعتذار بأنه لا يصح ؛ حيث  
إن الدليل الدال على افتقار كل فعل إلى إرادة هو اختصاصه بوقت وزمان ، وتجده  
بعد سابقه عدمه ، وذلك محقق في الإرادة .

ثم ألزم البصريين القائلين بامتناع كون الإرادة مرادة طرد ذلك في كل الصفات ،  
فيلزم أن يمنع كون العلوم معلومه ، ثم شرح إلزام الجويني لهم قيام الحوادث بذاته  
تعالى من حيث قالوا بإرادة حادثة .

(١) وأجمع : الإرشاد ٦٤-٦٥ ، نهاية الأقدام ٢٣٩ .

(٢) راجع : إلزام الجويني في : الإرشاد ٦٤-٦٥ .

وأود أن أوضح بقلات المتكلمين في معنى كونه تعالى مریدا فأقول : ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى مرید على الحقيقة ، وذهبت الفلاسفة والمعتزلة — وضرار والشيعة إلى أنه تعالى غير مرید على الحقيقة ، سوى معتزلة البصرة فإنهم قالوا الباري تعالى مرید ، غير أنهم قالوا إنه مرید بإرادة حادثة لا في محصل .

وأشير إلى أن الفرق التي ذهبت إلى أن الباري تعالى غير مرید على الحقيقة اختلفت في تأويل ما ورد به السمع من وصفه تعالى بالإرادة ، فذهبت الفلاسفة إلى أن معناه لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة ، ووافقهم على ذلك الكميين والنجارية حيث ذهب الكميين إلى أن معنى كونه تعالى مریدا لأفعال نفسه أنه خالقها ومنشئها ، ومعنى كونه مریدا لأفعال غيره أنه تعالى أمر بها ثناء عن خلائقها ، وحيث ذهب النجارية إلى أن معنى كونه تعالى مریدا نفى الغلبة والاستكراه ، وقد تابعت النظام الكميين وقال مرید لنفسه معناه أن يفعله لا على وجه السهو والغفلة ، ومرید لغيره معناه أمر به ثناء عن خلافه ، وذهب الجاحظ والعلاف والخوارزمي وأبو الحسين البصري إلى تأويل ما ورد به السمع ، فأما الجاحظ فقد أنكر الإرادة شاهداً وغائباً ، وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله فهو مرید ، واختلف في ذلك مع الكميين والنظام حيث أثبتا كون الإرادة في الشاهد جنساً من الأعراض ، كما ذهب العلّاف إلى أن إرادة الباري تعالى — غير المراد بإرادته لما خلقه — هي خلقه له ، وهي منه ، وخلق الشيء عنده غير الشيء ، وإرادته لطاعات العباد هي أمسه بها .

أما الجبائيان والقاضي عبد الجبار وجمهور معتزلة البصرة فقد ذهبوا إلى أن الباري تعالى مرید بإرادة حادثة لا في محل ، وقد حكى أن جعفر بن حمر بن هو أول من سبق إلى القول بأن إرادة الباري تعالى لا في محل ، وقيل المسلاف هو أول من سبق إلى ذلك ، كما حكى عن بشر بن المعتمر أنه قال الإرادة من فعل الله تعالى على وجهين : صفة ذات وصفة فعل ، فهو لم يزل مریدا لجميع أفعاله كما حكى العلّاف عن أصحاب أبي موسى المراد أنهم قالوا : أراد تعالى معاصي العباد بمعنى أنه خلق بينهم وبينها .

أما الكرامية فقد ذهبت إلى أنه تعالى مرید بإرادة حادثة في ذاته تعالى .

أما ضرار فقد قال إرادة الباري تعالى على وجهين :

(١) إرادة هي المراد وهي خلق له ، والخلق هو المخلوق ، وفعل العباد

مراد لله تعالى وهو إرادته .

(٢) إرادة هي الأمر بالطاعة وهي غير الطاعة .

أما حفص الفرد فقد قال في إرادة الباري تعالى إنها على وجهين :

- (١) إرادة هي الأمر من الله تعالى بالطاعة ، وهي صفة في الفعل ،  
 (٢) إرادة واقعة على كل شئ من فعله وفعل خلقه ، وهي صفة في  
 الذات .

أما هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة وسليمان بن جرير فقد ذهبوا إلى أن إرادة  
 الباري - تعالى - معنى ليس هو الله تعالى ولا غيره (١) .

ثم عقد فصلا في : إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا -

وفي بداية الفصل ذكر أن هذا الفصل يستدعي مقدمة لبيان معنى السمع  
 والبصر ، فنسبها يعرف مأخذ أهل الحق ومأخذ النفاة من المعتزلة ، نسب  
 ذكر أنهما إدراكا ، وأنهما معنيان عند أهل الحق ، لا يشترط في ثبوتها بنيية  
 ولا محل مخصوص .

ثم ذكر أن الأصحاب اختلفوا في السمع والبصر هل هما معنيان مخالفان للعلم ،  
 أو هما من جنس العلوم ، وناقش كلا القولين ،

وأود أن أوضح المسألة فأقول إن الجمهور من المتكلمين على إن السمع والبصر  
 صفتان أزليتان مغايرتان للعلم ينكشف بهما الشئ ، ويتضح كالعلم ، إلا أن الانكشاف  
 بهما يزيد على الانكشاف بالعلم ، أما الأشعري فقد نقل عنه قولان :

أحدهما : أنهما من جنس العلوم ، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم ،  
 وذلك على قول له في الإحساس أنه علم بالمحسوس مخالفا لجمهور  
 المتكلمين .

والثاني : أنهما إدراكا وراء العلم ، وهما صفتان أزليتان يخالفان العلم  
 بجنسيهما مع مشاركتهما له في أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان  
 بالشئ على ما هو عليه (٢) .

(١) راجع : مقالات المتكلمين في معنى كونه تعالى مريدا في : مقالات الإسلاميين ٢٤٤/١ -

٢٤٥ ، النجاة ٢٥٠ - ٢٥١ ، التمهيد ٤٧ ، الإنصاف ٣٦ ، المغنى ، كتاب الإرادة  
 ٦/٣ - ٦ ، شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ ، المختصر في أصول الدين ١٩٧ ، أصول الدين  
 ١٠٢ - ١٠٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٠ ، نهاية الأقدام ٢٣٨ - ٢٣٩ ، الأربعين  
 ١٤٧ ، المحصل ١٨٣ ، أبحاث الأفكار ١٢٠ ص ٢٨٨ ، غاية المرام للأمدى ٥٢ : وجسن  
 محمود عبد اللطيف / ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١ م ، شرح المقاصد  
 ٦٩/٢ - ٧٠ ، شرح المواقف : د . المهدي ١٣٢ مكتبة الزهر ١٩٧٦ شرح الكبرى  
 ١٧٧ ، نشر الطوابع ٢٥٣ .

(٢) راجع المسألة في : نهاية الأقدام ٣٤٥ - ٣٤٦ ، الملل ١٠٠/١ ، متن المواقف ١٤٣ ،  
 شرح المقاصد ٧٣/٢ ، شرح الكبرى ١٦٧ ، شرح أم البراهين -  
 ٩٦ - ٩٧ .

ثم ذكر المقترح مذاهب المعتزلة في السمع والبصر ، فذكر مذهب الجبائسي وابنه أن السميع والبصير في الشاهد والغائب هو الحى الذى لا آفة به ، ثم ذكر رأى قدماء المعتزلة : أنهما إدراكا شاهدا ، والبارى تعالى سميع بصير لنفسه كما قالوا عالم لنفسه .

ثم قرر أن المعتزلة جميعهم يأبون السمع والبصر في حق البارى تعالى ، وإنما اختلاف مقالاتهم راجع الى تأويل ما ورد في الشرع من وصفه تعالى بالسمع والبصر .

ثم ناقش المعتزلة مبطلا مذاهبهم فذكر : أن من زعم منهم أن المدرك شاهدا هو الحى الذى لا آفة به لو أورد عليه أن العالم هو الحى الذى لا آفة به لم يجد ملجأ ، إلا أنا نجد معنى له تعلق بالمعلوم ، وكذلك نحن نجد معنى يتعلق بالمرئى ، ومعنى يتعلق بالسموع ، ونفى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفى عنه ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة .

وتوضيح ذلك أن المقترح ألزم الجبائسي وابنه طرد مقالته في العلم ، فكما نفى كون الإدراك معنى يلزمه نفى كون العلم معنى ، ولا مفر له من الطرد ، حيث إن الإدراك عرض وكذلك العلم ، فإذا نفى عرضا يلزمه نفى جميع الأعراض .

وقول المقترح : ، إلا أنا نجد معنى له تعلق بالمعلوم .

يعنى : أنه حتى لو التزم الجبائسيان الطرد لا يحق لهم ذلك ، لأننا نجد معنئى له تعلق بالمعلوم ، وأيضا نجد معنى يتعلق بالمرئى ، ومعنى يتعلق بالسموع .

ثم أشار المقترح الى أن الجبائسي وابنه تناقضا في قولهم هو الحى الذى لا آفة به ، حيث إن نفى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفى عنه ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة ، فلا بد له من ثبوت صفة متعلقة .

ثم ألزمهما التناقض مرة أخرى من حيث يلزمهما إثبات الإدراك معنى من حيث نفيوه ، وذلك حيث إنهما لا يشترطا نفى كل الآفات ، فلا بد من القول بنفسى الآفة عن محل الإدراك ، فإذا قال ذلك اعترض عليهما بأنه قد يكفى المدرك مدركا مع وجود آفة في محل الإدراك ، وانتهى الى أنه لا بد لهما من القول بنفى آفة تنافس الإدراك ، فإذا قال ذلك فقد أثبتا الإدراك معنى من حيث نفيوه .

ثم ذكر مقالة الكعبي وأتباعه وهى أنهم أثبتوا الإدراك معنى في الشاهد ، لكنهم نفوه في الغائب ، وأولوا ما ورد في الشرع من النصوص الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا بأن المراد به أنه عالم .



ثم ذكر أن الأصحاب تسكوا بطرق للدلالة على كونه تعالى سميعا بصيرا ،  
ثم نقل ما ذكره صاحب الكتاب : « أن كل حي يصح منه الإدراك ، وقد دلت الأفعال  
على كونه حيا فيجب أن يصح منه الإدراك ، وإذا صح منه فلو لم يتصف به لم يخل عنه  
أو عن ضده ، لأن كل قابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، ولا يصح الاتصاف بضده  
لأنه نقص » .

ثم قرر هذا الدليل شارحا له قدماته .

وأضيف أن هذا الدليل ذكره كثير من المتكلمين (١) ، وهم بين مقرر وناقض له ،  
وهو يبنى على مقدمات - بعد إثبات كونه تعالى حيا - هي :

(١) كل حي يصح منه السمع والبصر .

(٢) القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده .

(٣) الصم والعمى نقص ، وهما ضدان للسمع والبصر .

(٤) الإجماع هو الدليل على نفي النقائص عن الباري تعالى .

وأشير إلى أن جمهور المتكلمين رفضوا الاعتماد على هذه الطريقة لإثبات كونه تعالى  
سميعا بصيرا ، وذلك لعسر تقرير هذه المقدمات ، ولما وجه إليها من النقد .

١- ففي المقدمة الأولى - كل حي يصح منه السمع والبصر - جمع بين الغائب والشاهد ،  
فإذا كانت الحياة في الشاهد مصححة للسمع والبصر ، فلا يجب ذلك للباري  
- تعالى - ، إذ لا يمكن أن تقاس حياة الباري تعالى - على حياتنا ، إذ هي  
مخالفة لحياتنا ، حيث إن الحياة في الشاهد مصححة للظن والجهل والشهوة ،  
والباري تعالى لا يصح عليه ذلك .

٢- وفي المقدمة الثانية - المحل لا يخلو عن الشيء - وضده - وقع التنازع حيث  
خالف في ذلك الصاحبة وبعض الملاحدة وبعض المعتزلة ، كما تقدمت هذه

المقدمة بالهوا ، إذ هو خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها .

٣- وفي المقدمة الثالثة - الصم والعمى ضدان للسمع وهما نقص - ناقش في ذلك  
بعض الفلاسفة وقالوا هما عدم ملكة (٢) .

فلا يلزم من خلوه من السمع والبصر اتصافه بهما ، لجواز انتفاء القابلية  
رأسا ، واتصافه بعد مهمل ليس نقصا .

(١) راجع: اللع ٢٠ التمهيد ٤٦ ، الانصاف ٣٢ ، الأربعين ١٢٠ ، المحصل ١٢١ شرح

المواقف ت: د . المهدي ١٤٠ - ١٤١ ، شرح الكبرى ١٥٢ - ١٥٨ .

(٢) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨٢ ، شرح المواقف ١٤١ .

٤- وفي المقدمة الرابعة وهي الاعتماد على الإجماع دليلا على نفي النقائص ، أنه  
إذا اعتمد على الإجماع لتقرير بعض أركان الدليل فينبغي أن يعول عليه ابتداءً ،  
ثم إن النصوص الشرعية الدالة على السمع والبصر أقوى من النصوص الدالة  
على حجية الإجماع على نفي النقائص عن الباري (١)

وقد ذكر المفتح بعض الطرق الأخرى فقال : « ومن الحذاق من لم يلتزم فسي  
هذه الطريقة إلا إثبات أن كل حي يصح منه الإدراك ، فإذا ثبت له قال ما صح عليه  
وجب له ، لأنه لا يتصف بالجائز »

والأحظ أن هذه الطريقة فيها محاولة للخلاص من المقدمات المعترضة التي  
تضمنتها الطريقة الأولى ، لكنها اشتملت على مقدمة من المقدمات المذكورة في الطريقة  
الأولى وهي أن كل حي يصح منه الإدراك ، والنزاع قائم في هذه المقدمة .

وأضيف أن الإمام الغزالي اختار طريقة أخرى فحواها أن كلا من السمع والبصر  
وصف كمال للمخلوق ، والخالق أكمل من المخلوق ، فيستحيل أن يثبت وصف كمال  
للمخلوق ، ولا يثبت للخالق ، وإلا يلزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق (٢)

وأيضاً هذه الطريقة تناولها العلماء بالنقد ، ونحوه أنه يلزم طرد وصف الباري  
تعالى بكل وصف كمال في الشاهد ، ومن أوصاف الكمال في الشاهد اللذة والألم ،  
فيلزم على هذه الطريقة وصف الباري - تعالى - باللذة والألم ، وهما مستحيلان  
عليه - تعالى - ، لأنهما من عوارض الأجسام ، كما أن في هذه الطريقة قياس للخصائص  
على الشاهد ، وهو بين أخذ ورد من المتكلمين (٣) .

ثم انتهى المفتح إلى اختيار الاستدلال بالسمع .

وأضيف أن بعض المتكلمين قوى الاقتصار على الاستدلال بالسمع فقد قال الفخر الرازي فسي  
الأربعين : إذا كانت النصوص الكثيرة ورادة بذلك وجب إثباتها للهِ تعالى (٤) .  
وقال أيضاً : « نتسك في إثبات كونه تعالى سمياً بصيراً بهذه الظواهر القويصة »

(١) راجع : نقد الدليل المذكور في : المحصل ١٧١-١٧٢ ، شرح المواقف ١٤١-١٤٣ ،

شرح الكبرى ١٥٨ .

(٢) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ٩٩ .

(٣) راجع : المحصل ١٧٢ ، شرح الكبرى ١٥٨ .

(٤) راجع : الأربعين ١٢٠ .

ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير المقدمات الخفية المظلمة<sup>(١)</sup> . وقال في المحصل :  
فالمعتد التسك بالآيات ، ولا شك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم  
لكنه مجاز فيه ، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض ،  
وحينئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع  
والبصر . (٢)

كما أضيف أن من المتكلمين من استدل على إثبات السمع والبصر للباري - تعالى -  
بالسمع والعقل كالإمام الغزالي<sup>(٣)</sup> ، ومنهم من رأى أن التحقيق الاعتسـاد  
على دليل الشرع ، وأنه أقوى من دليل العقل ، ولا مانع من الدليل العقلي - على  
الرغم من ضعفه - على أن يذكر على سبيل التهمية والتقوية لما هو مستقل فـسـى  
نفسه وهو دليل الشرع<sup>(٤)</sup> .

ثم تناول الفصل الرابع - صحة قيام بقية الإدراكات بالباري تعالى - فذكر  
أن من الناس من يمنع ذلك ، ومنهم من يجوز ، ثم قرر أنه لا يجوز أن يطلق لفظ  
الشم والذوق واللمس على الباري - تعالى - ، وإنما الإدراك المختلف فيه هو أمر  
وراء الشم والذوق واللمس .

وأضيف أن المذاهب المحصلة في المسألة أربعة :

- ١- المذهب الأول : للظاهرية والنفاديين من المعتزلة وبعض النظار : منسـع  
كونه تعالى مدركا صفة ، وإنما يرجع الإدراك عندهم إلى العلم .
- ٢- المذهب الثاني : لكثير من المتكلمين كالباقلائي والجويني والقاضي عبد الجبار  
وشيخ المعتزلة البصريين : وجوب وصفه تعالى بأحكام جميع  
الإدراكات ، وذلك بإدراك معين ، وأنه مع ذلك ليس بذى جوارح  
ولا حواس .
- ٣- المذهب الثالث : لأبي القاسم بن سهلويه - من شيوخ المعتزلة - أنه تعالى  
مدرك لبعض المدركات ، مع منع كونه تعالى مدركا للآلام واللذات .
- ٤- المذهب الرابع : التوقف ، وهو مذهب جمهور المتكلمين ومنهم الشيخ المقترح وابن  
الطبرسي ، واختاره وحسنه السنوسي<sup>(٥)</sup>

(١) المصدر السابق ١٧٢ .

(٢) راجع : المحصل ١٧٢ .

(٣) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ٩٨-٩٩ .

(٤) راجع : شرح الكبرى ١٥٨ ، شرح أم البراهين ١٤٩-١٥٠ .

(٥) راجع المذاهب في : الانصاف ٢٥ ، المحيط بالتكليف ١٣٨ ، شرح الأصول الخمسة

١٦٨ ، الإرشاد ٧٢ ، شرح الكبرى ١٦٩-١٧٠ ، شرح المقدمات فـسـى

المقائد ١٤٥/٢-١٤٦ .

وأضيف أن من أثبت الإدراك منا ومن المعتزلة قال المدرك منا مدرك بإدراكه ، وهو معنى قائم بالمدرك عندنا ، وقائم بجزء المدرك عند المعتزلة ، ويرى ابن الجبائي أن المدرك شاهدا وغائبا هو الحى الذى لا آفة به ، ومنع كون الإدراك معنى (١)

وأضيف أن من اعتمد من الأصحاب على الدليل العقلى فى إثبات كونه تعالى . جميعا بصيرا أثبت كونه تعالى مدركا بنفس الدليل ، ومن اعتمد على الدليل السمعى : منهم من منع من إطلاق القول بأنه تعالى مدرك ، وذلك حيث إن الشرع ورد بالفاظ السمع والبصر والعلم ، ولم يرد بلفظ الإدراك فنعموا بإطلاقه ، ومنهم من توقف لعدم الدليل الدال على الإطلاق والدليل الدال على النع .  
وأضيف أن الخلاف فى إثبات كونه مدركا بين أهل الحق والمعتزلة نشأ عن الخلاف فى أن بعض هذه الإدراكات هل هو يدل على الاتصال فى حقا أم لا .

وقد وضع ذلك ابن ميمون فى شرح الإرشاد فذكر أن الإدراكات فى حقا منها ما يدل على الاتصال باتفاق وهو السمع بناء على أن الأصوات أعراض ، ومنها ما يدل على الاتصال باتفاق وهو الذوق واللمس ، إذ لا بد من الاتصال بين الذائق والمذوق ، والملامس واللموس ، ومنها المختلف فيه وهو البصر والشم فقد اختلف أهل السنة والمعتزلة فيهما فذهب أهل السنة إلى أن البصر لا اتصال بينه وبين البصر ، وكذلك الشم ، وذهبت المعتزلة إلى الاتصال (٢)

ثم تناول الفصل الخامس كونه تعالى باقيا - فهذا الفصل ينقل عبارة الجوينى : ، ، البارى تعالى باق ، ،

ثم ذكر - وهو بصدد الاستدلال على أنه تعالى باق - أن له فى ذلك طريقين : أحدهما : أن الأفعال وجب استقادها إلى واجب الوجود بذاته ، وما وجب بذاته يستحيل عدمه .

وأشير إلى أنه يعنى استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء ، واستلزام تجويز عدم اللاحق لثبوت عدم السابق .

وتوضيح ذلك : أنه لو جاز طرؤ عدم على البارى تعالى لكانت ذاتية قابلة للوجود وعدم ، لكن قبوله تعالى لعدم محال ، إذ لو قبله لكان هو الوجود بالنسبة إلى ذاته سياتى ، حيث إن القبول للذات نفسى لا يختلف ، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجعه على عدم الجائز فيكون حادثا ، كيف

(١) راجع : أصول الدين ١٠٢ ، ونهاية الأقدام ٣٤٤ ، أبحاث الأفكار (ق ٢ ص ٣٤٠ ، غاية السرا ١٢١ ، الكامل فى اختصار الصالح ل ١٢٦ / ١ .

(٢) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨٩ - ١٩٠ .

وقد ثبت بالبرهان القطعى وجوب قدمه .

وأشير إلى أن هذه الطريقة هي طريقة الجوينى (١) ، وقد نوه السنوسى بأن هذا البرهان مع اختصاره قطعى لا شبهة فى شىء من مقدماته (٢)

أما الطريقة الثانية التى أشار إليها المقترح - طريان المدم عليه بنغير سبب محال ، وصدور النقي عن سبب محال -

فلأود أن أوضحها فأقول :

لو طرأ المدم على القديم لوجب أن يكون لظروثه مقتضى ، والمقتضى إما بالاختيار أولاً ، وباطل أن يكون المقتضى مختاراً ، إذ المقتضى المختار لا يفعل المدم ، وغير المختار إما عدم شرط أو طريان ضد وكلاهما باطل ، فإن كان المقتضى غير المختار عدم شرط فهو محال ، ولأن الشرط أن كان قديماً نقلنا الكلام إلى عدمه فيلزم التسلسل ، وإن كان حادثاً لزم وجود القديم بدون شرطه .

أما إن كان المقتضى غير المختار طريان ضد فذلك الضد إما أن يطرأ قبل انعدام القديم أو بعده وكلاهما محال ، للزوم اجتماع الضدين فى الأول ، ولاستحالة تأخر المقتضى عن أثره فى الثانى .

وقد علق الإمام السنوسى على هذا البرهان بأنه مشهور بين المتكلمين ، ونقدناه بالطول والتقسيم وعدم الإجماع على بطلان جميع أقسامه (٣)

ثم ذكر المقترح قول الجوينى : ، ، حق هذا أن يذكر فى جملة صفات النفس فإن الصحيح عندنا أنه باق لنفسه ، ، هـ .

وعلق على مقوله الجوينى بأنه لا يرى عدّ كسونه باقياً من الصفات النفسانية وأن البقاء عنده صفة سلبية ، وقد سبق ذكر المسألة (٤)

ولتوضيح هذه المسألة أشير إلى أن الشيخ الأشعرى وعبد الله بن سعيد وكثير من متبعيهم وكثير من المعتزلة كالعلاف وشرب بن المعتز وهشام الفوطى ذهبوا إلى أن البقاء معنى زائد على الذات ، وأن الباقي تعالى باق ببقاء يقوم به ،

(١) راجع : الإرشاد ٧٨ ، لمع الأدلة للجوينى ٨٥ ت : د . فوقه حسين محمود / ط ١ الدار

المصرية للتأليف ١٩٦٥ م . واختار فى الشامل الطريقة الثانية . راجع : الشامل

١٩٥ - ١٩٢ / ط امكندرية .

(٢) راجع : شرح الكبرى ١٢٠ .

(٣) راجع : المصدر السابق ١٢٠ - ١٢١ .

(٤) راجع ص ٩٧ ، ٨٨ من الدراسة .

وقد أنكره قوم كالنظام وابن شبيب والجهنانيين .

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى إثبات البقاء بمعنى في الشاهد ، ونفى كونـه  
معنى قائم بذات الباري - تعالى - كالكعبي والفخر الرازي .

وقال بعض المتكلمين البقاء صفة نفسية للباري - تعالى - إذ هو عبارة  
عن الوجود المستعريف لا يزال ، وقد ذهب إلى ذلك الباقلاني والجبيني .  
والتحقيق أنه صفة سلبية ، وإلى ذلك أشار المقتزح وجمهور المتكلمين  
التأخرين كالسنوسي وعبد السلام (١) .

\* \* \*

---

(١) راجع : مقالات المتكلمين في صفة البقاء في : التمهيد ٢٩٩ ، الإنصاف ٣٧ ،  
شرح الأصول الخمسة ١٨١ ، أصول الدين ٤٢ ، ١٠٨ - ١٠٩ ، الشامل ٤٧ ،  
الإرشاد ٧٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩١ ، المحصل ١٧٤ - ١٧٥ ، بنقـد  
الطوسي ، شرح المقاصد ٧٩/٢ ، شرح الكبرى ١١٨ ، شرح عبد السلام  
على الجوهرة ٦٥ .

## باب القول في إثبات العلم بالصفات \*

في البداية أرد أن أذكر ترجمة لما ذكره المقترح في هذا الباب ،  
فقد تضمن كلام المقترح في هذا الباب الفصول الآتية :

- ١- فصل في تصهيد الباب ، وإثبات صفات المعاني .
- ٢- فصل في : إثبات الأخوال .
- ٣- فصل في : تحليل الواجب .
- ٤- فصل في إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية .
- ٥- فصل في الرد على جهنم في إثبات علوم خاتمة للباري - تعالى - .
- ٦- فصل في قدم الكلام .
- ٧- فصل في : حقيقة الكلام وحده ومعناه .
- ٨- فصل في : إثبات كلام النفس .
- ٩- فصل : المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام .
- ١٠- فصل في : مذهب الحشوية أن كلام الله القديم حروف وأصوات .
- ١١- فصل في : مذهب الحشوية أن القسامة هي المقروء والتلاوة هي المتلو والكتابة هي المكتوب .
- ١٢- فصل في : إطلاق الأمة أن كلام الله تعالى - مكتوب في المصاحف مقروء بالألمن محفوظ في الصدور مسموع منزل .
- ١٣- فصل : كلام الله تعالى واحد .
- ١٤- فصل : امتنع أثمتا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضاً ، ومع الذات .
- ١٥- فصل ذهب القدماء من أثمتا إلى أن البقاء صفة معنوية للباقي .

وفي البداية عقد فصلاً في التصهيد للباب وإثبات صفات المعاني ، وفي التمهيد للباب تكلم على رأي الفلاسفة والمعتزلة في الصفات المعنوية ، ثم أرجأ الاستدلال على إثبات صفات المعاني والرد على منكريها إلى ما بعد الكلام في الفصلين اللاحقين .  
وقد نوه بأن الجويني يقصد بالصفات هنا صفات المعاني ، كما نوه بأن الكلام قد تقدم على الصفات النفسية والمعنوية ، ثم ذكر وجهاً لتقديم الصفات المعنوية على صفات المعاني وهو أن الخصوم فيها الفلاسفة ، كما أن القول بثبوتها فسرع ثبوت الصانع المختار . ثم ذكر رأي الفلاسفة في الصفات :

وحاصل رأيهم أنهم منعوا إثبات صفة للباري تعالى ترجع إلى إثبات معنى أو حال أو وجه واعتبار ، وصفات الباري عندهم إما أن ترجع إلى سلب أو إضافة أو قضية مركبة من سلب وإضافة ، وما سوى ذلك من الأوصاف لا يمكن أن يضاف إليه تعالى .

ثم عقب المقترح على رأى الفلاسفة فى الصفات بأنه لم يكن فى كلامهم هذا إلا التبيين .

ثم أبطل مذهبهم بثبوت الصانع المختار ، حيث شهدت الأفعال على كونه تعالى حيا عالما قادرا ، وأحال ذكر شبههم إلى حين ذكر شبه المعتزلة .  
ثم ذكر اضطراب المعتزلة فى الصفات المعنوية بمعد اتفاقهم على نفي المعانى ، أما الإرادة فقد أشار إلى اختلافهم فيها ، وقد سبق ذكره (١) .

ثم ذكر أن ابن الجبائى ذهب إلى أن للبارى تعالى - أخص وصف يوجب كونه عالما قادرا ، وخالف المعتزلة فى أمرين :  
أحدهما : تحليل هذه الأحكام وهى واجبة .  
والثانى : أن أخص وصف البارى تعالى - القدم .

وأود أن أوضح مسألة أخص وصف البارى - تعالى - فأقول :  
أثبت أبو هاشم الجبائى صفة لذات البارى تعالى - على الحقيقة توجب كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا ، وهى أخص وصف البارى - تعالى - ، أما كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا فهى لما عليه لنفسه (٢) .

والأحظ أن المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة لم ينصحا عن الصفة التى جعلها ابن الجبائى أخص وصف البارى تعالى ، بل وجهت السنوسى يصرح بأنه لا يوجد إصاح فى هذه المقالة عن هذه الصفة (٣) .

وقد خالف ابن الجبائى بهذه المقالة أباه ، حيث قال الجبائى يستحق البارى تعالى هذه الصفات الأربع - كونه عالما وقادرا وحيا وموجودا - لذاته ، أما أخص وصف البارى عنده فهو وجوب كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا ، حيث لا يجب عنده أن يكون المخالف لغيره مخالفا بصفة ليست إلا له ، بل تصح مخالفته بكيفية استحقاقه للصفة على وجه لا يستحقه سواه ، ومثل هذا بالسوادين ، فكون أحدهما سوادا واجبا ، وكون الآخر سوادا جائزا يوجب اختلافهما (٤) .

(١) راجع ص ١١٢ - ١٢١ .

(٢) راجع رأى ابن الجبائى فى أخص وصف البارى تعالى - وفى وجه استحقاق البارى تعالى - للقادرية والعالية والحياة والموجودية فى شرح الأصول الخمسة ١٨٢ ، المحيط بالتكليف ١٢٢ .

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

(٤) راجع رأى الجبائى فى أخص وصفه تعالى - فى المحيط بالتكليف ١٥٥ - ١٥٦ .



وقد رفض ابن الجُبَّائي أن يكون الذى حصل من الوجوب - مؤثرا فى الخلاف ؛ لأنه إما أن يرجع الى استحقاقه لها على الاتصال والدوام ، أو يراد به أنه لا يزول عنها فى المستقبل ، أو لا يصح ضدها عليه ، والخلاف لا يجوز وقوعه بالنفى ولا بما كان الموصوف عليه من قبل ، أو سيكون عليه من بعد ، وإنما يجسب أن يكون الخلاف الثابت فى كل حال لأمر هو ثابت فى كل حال ، وإذا لم تقع المخالفة بالوجود فليس الا مجرد هذه الصفات ، وقد شاركه فيها مخالفه ، وهذا باطل ، فليس إلا إثبات صفسة ذاتية ليست لإله (١)

هذا ولم يتابع جمهور المعتزلة الجُبَّائي وابنه فى رأيهم فى أخص وصف الإله ، فذهب كثير منهم الى أن أخص وصف البارئ تعالى - هو القدم (٢)

أما الأشاعرة فقد زعم بعضهم كالغفر الرازى أنه لا يجوز أن يكون للبارئ تعالى - أخص وصف ، لأنه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات وصفات المخلوقين ، من حيث إن ذاته تعالى لا حد لها زمانا ومكانا ، ولا تقبل الانقسام فعلا ووهما ، بخلاف ذوات وصفات المخلوقين ، فالتمييز واقع بما ذكر ، ولا أخص سوى ما ذكر (٣)

وصار بعض الأشاعرة الى أن البارئ - تعالى - له أخص وصف ، إلا أن المقل لا ينتهى إلى معرفة ذلك الأخص ، ولم يرد به سمع ، فنبهى التوقف (٤) . وقال الجوينى لا يجوز أن يدرك أصلا (٥) .

ونقل الشهرستانى عن الأشعرى قوله إن أخص وصف البارئ - تعالى - هو القدرة على الاختراع (٦) ، ولكن القدرة على الاختراع عند الأشعرى من صفات المعانى ، ولعل الأشعرى - كما علق السَّوَمِي - أراد أن هذا الوصف لا يثبت لخير الله تعالى - ، ردا على المعتزلة حيث تزعم أن العبد يشارك البارئ تعالى - فى ذلك (٧) ونقل عن الغفر الرازى اختيار مقالة الأشعرى فى بعض كتبه (٨)

وأشير إلى أننى وضحت فيما سبق رأى الغفر الرازى ، فقد صرح به فى كتاب الأربعين

(١) راجع : رفض ابن الجُبَّائي لرأى أبيه فى أخص وصف البارئ - تعالى - فى : المحيط بالتكليف ١٥٦ .

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٦-١٩٩ ، شرح الكبرى ١٩٦ .

(٣) راجع : الأربعين ٩٦ ، نهاية الأقدام ١٠٨ .

(٤) راجع : الملل والنحل ١٠٠/١ .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ١٠٩ .

(٦) راجع : الملل والنحل ١٠٠/١ .

(٧) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

(٨) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

حيث قال : والذي نختاره ونقول به أن ذاته سبحانه مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة (١)

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإفراييني : أخص وصف البارى - تعالى - كونه يوجب تمييزه عن الأكوان كلها (٢)

ونقل الفخر الرازى عن بعض علماء الأصول زعمهم أن أخص وصف البارى - تعالى - وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام (٣)

أما ما ذكره المقترح أن ابن الجبائى خالف المعتزلة فى أمرين فأقول موضحاً : الأمر الأول : تعليل هذه الأحكام قد خالف المعتزلة حيث إنه علل الأحكام الأربعة - كونه عالماً وقادراً وحياً وموجوداً - بصفة توجبها ، والمعتزلة ينعمون بتعليل الواجب

أما الأمر الثانى : زعمه أن أخص وصف البارى - تعالى - أمروراً كونه قديماً ، والمعتزلة يجعلون أخص وصف البارى - تعالى - القدم .

وأنوه بشأن مقوله ابن الجبائى فى أخص وصف البارى لا توجب مخالفته للمعتزلة فى قولهم إن أخص وصف البارى - تعالى - القدم ، وذلك حيث إن القدم عند ابن الجبائى من مقتضى صفة ذاته تعالى (٤) ، وعند المعتزلة الصفة المقتضاه عن صفة الذات كصفة الذات يقع بها الخلاف والوفاق ، وبلاشتراك فيها يقع الاشتراك فى سائر الصفات ، ولأن كونه تعالى قديماً ينبىء عن استحقاق الصفة الذاتية ، فما اقتضى ألا يثبت لمخالفة تلك الصفة يقتضى ألا يثبت كونه قديماً على هذا الوجه لغيره (٥) .

وعلى هذا يلزم ابن الجبائى القول بأن أخص وصف البارى - تعالى - القدم ، ولا يكون مخالفاً للمعتزلة .

وأنبه إلى أن الجوينى رأى أن يقدم على الحجاج فصلين :

أحدهما فى إثبات الأحوال .

والثانى فى : تعليل الواجب . وقد استحسن ذلك المقترح ، فذكر أن اختيار طريق الجمع والتعليل يستدعى ثبوت الأحوال ، فإن وجود لا يعمل وكذلك

(١) راجع : الأربعين ٩٦ .

(٢) راجع : الملل والنحل ١٠٠/١ .

(٣) راجع : الأربعين ٩٦ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٩ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، المحيط بالتكليف ١٥٧ .

السلب ، فاستدعى التعليل ثبوت الحال ، كما أن الممتزلة يذهبون إلى أن الوجوب ينافي التعليل ، فإذا سلك الجويني سلك التعليل احتاج إلى بيان عدم المناقاة .

ثم عقد فصلا في : إثبات الأحوال - وذلك تبعاً للجويني -

فبدأ بنقل عبارة الجويني : الحال صفة لموجود لا تنصف بالوجود ولا بالعدم .

ثم علق على هذه العبارة بأن الحال لا يمكن أن تحد بحد حقيقي ؛ لأن الحد الحقيقي لا بد فيه من ذكر خاصية المحدود التي بها قوامه ، وذلك محال في الحال ؛ إذ لو كان لها خاصية لأدى إلى إثبات الحال للحال ، وذلك محال .

ثم نه إلى أن الحال تدرك بالتقسيم .

وأضيف أن التعريف المذكور للحال هو تعريف القاضي الباقلاني - كما نسبته إليه الشهرستاني (١) - وقد تابعه فيه الجويني .

وأشير إلى أن بعض المتكلمين كالإيجي مال إلى حشد الحال ، حيث عرفوها بأنها الوساطة بين الموجود والمعدوم (٢) ، وبعض المتكلمين كالشهرستاني ضبطوها بأن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال ، وما تتماثل المتماثلات فيه وتختلف المختلفات فيه فهو حال (٣) .

والتحقيق - كما ذكر المقترح أن الحال لا يمكن تعريفها لا بالحد ولا بالرسم ، وقد مال إلى ذلك بعض المتكلمين (٤) .

وأضيف أن ابن الجبائي هو أول من أحدث القول بالحال وأثبتها ، ولم تكن المسألة قبله مذكورة ، وقد تابعه بعض الممتزلة والكرامية .

أما الأشاعرة فالقاضي الباقلاني مال إلى القول بثبوتها حيناً ، وتروّد جوابه فيها حيناً ، واستقر رأيه أخيراً في كتابه الهداية على إثباتها ، أما الجويني فقد أثبتتها في كتبه الأولى ونفاها في كتابه الأخير البرهان ، كما نفاها الأشعري والأستاذ الإسفراييني والفخر الرازي والإمام السنوسي وجسهور المتكلمين (٥) .

(١) راجع: نهاية الأقدام ١٣٢ .

(٢) راجع : متن المواقف ٥٧ .

(٣) راجع: نهاية الأقدام ١٣٣ .

(٤) راجع: المصدر السابق ٣١-١٣٢ ، غاية المرام ٢٧ .

(٥) راجع: اختلاف النظائر في إثبات الحال في : الإرشاد ٨٠ ، الشامل ٢٩٤ ط إسكندرية ،

البرهان ١٣٠/١ ، نهاية الأقدام ١٣١ ، غاية المرام ٢٧ ، شمس

الكبرى ٢٨١ .

ثم أشار إلى أن الجويني قسم الحال إلى معللة وغيره معللة ، وأنه ضرب لكل واحد من القسمين مثالا لقصد الإيضاح والبيان .

وأوضح ذلك بأن الحال تنقسم إلى ما يعمل وما لا يعمل :

فالمعللة هي كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قائم بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا ، وزاد ابن الجبائي اشتراط الحياة ، فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التي من شرطها الحياة كالعلم والقدرة ، أما ما لا يشترط فيه الحياة فلا ، وذلك كالسواد والبياض .

أما غير المعللة فهي كل صفة تثبت للذات غير معللة بصفة زائدة كتحييز الجوهر وكونه موجودا (١) .

ثم أشار إلى أن النظر في ثبوت الأحوال يبنى على البحث في العموم والخصوص (٢) ، وذكر اختلاف النظر في العموم والخصوص هل هما من عوارض الألفاظ ، أو هما من عوارض المعنى .

وأوضح أن من رد العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة نفى الأحوال ، وقال الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة ، أما أسماء الأجسام فيرجع عمومها وخصوصها عندهم إلى الألفاظ الدالة عليها فقط ، أما من جعل العموم والخصوص من عوارض المعنى فقد أثبت الأحوال (٣) .

ثم استعرض حجج المثبتين والنافين للأحوال مناقشا لكل حجة فهذا ينقل عبارة الجويني : ، من علم وجود جوهر ولم يعلم تحييزه ثم استبان له أنه متحييز فثبت استجد علما متعلقا بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، .

ثم قرر هذا الدليل بأنه لا سبيل إلى إنكار العلم بوجهه من وجوه الشيء الواحد والجهل بوجه آخر من وجوهه ، فمن رد ذلك إلى العبارة المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ، ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية واندراج خاص تحت عمومها ، وفي ذلك رد المعقولات والوقوف مع اللفظ والإعراض عن المعنى ، على الرغم من أنسه لو قدر درس المبارات ، وذهاب اللغات لاستقلت العقول بإدراك القائل

(١) راجع : الإرشاد ٨٠ ، نهاية الأقدام ١٣١-١٣٢ ، غاية المرام ٣٠ .

(٢) راجع : المحصل ٦٢ ، شرح الكبرى ١٧٦ .

(٣) راجع : نهاية الأقدام ١٣٣-١٤٣ .

في المتشاكلات والاختلاف في المختلفات ، ومعرفة ما تشترك به المختلفات من الأحكام وما تفترق فيه .

ثم نقدر دليل الجويني المذكور بأنه غير منتج لما ادعاه ، إذ الدليل المذكور أنتج زائدا ، ولم يلزم من إثبات كونه زائدا أن يكون صفة .

ثم استعرض قول الجويني : « إن التمرس للوجود والاعتبارات إثبات الأحوال » ونقده بأنه غير سديد ، حيث إن القائل بالوجود والاعتبارات لا يقول إنها صفات ، أما الحال فقد رسمها الجويني بأنها صفة لوجود ، وأيضا القول بصفة عامة فيه توسع في القول ، لا امتناع صفة واحدة لموصوفات متعددة ، إذ الواحد لا يختص بمحليين .

ثم ناقش الفلاسفة لقولهم بالموجودات الذهنية .

ثم ناقش مثبتى الأحوال في قولهم ليست معلومة ولا مجهولة بأن هذا كلام متناقض في نفسه ، فإن قيام الدليل على ما لا سبيل إلى علمه محال ، إلا أن يريدوا أنها لا تعلم على حياها ، وليست مجهولة حيث علمت مع غيرها .

وأضيف أنه يلزمهم التناقض أيضا حيث قالوا الحال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، والوجود عندهم حال فكيف يصح أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود .

ثم أشار إلى أن الجويني استدل على القسم الثاني من الأحوال وهي غير المعللة وسكت عن الأحوال المعللة .

وقد يور ذلك بأن دليله في غير المعللة يطرد في المعللة ، لكنه عقيب بنقده بأن العلوم نسبة بين الذات وبين المعلوم ، فما الدليل على ثبوت حكم وصفه هي موجبة للمعنى القائم بمحل الحكم .

ثم نقل عبارة الجويني : « اعلم أن إثبات الصفات لا يتلقى إلا من قياس الغائب على الشاهد » .

وبعد أن شرح مراده من هذه العبارة عقب بأن الجويني منع قياس الغائب على الشاهد في غير كتابه هذا بناءً على نفي الأحوال .

وأضيف أن الجويني في كتابه البرهان رفض قياس الغائب على الشاهد قائلا : « فأما نحن فلا نرضى شيئا من ذلك ، فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له ، فإن التحكم به باطل وفاقا ، والجمع بالعلة لا أصل له ، إذ لا علة ولا معلول عندنا ، وكون العالم عالما هو العلم بمبناه ، والجمع بالحقيقة ليس بشيء ، فإن العلم بالحادث مخالف للعلم القديم ، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ، فإن قيل جمعتهما العلمية فهو باطل ، مبني على القول بالأحوال ..... »

والقول الجامع في ذلك أنه إذا قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود ، ولا أشير لذكر الشاهد ، وإن لم يقد دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد لا معنى له (١) ، ،

ثم استعرض عبارة الجويني : ، والجمع بين الغائب والشاهد بغير جامع تحكم ملجئ إلى الدهر والتشبيه والتعطيل ، فلا بد من جامع ، والجوامع أربعة :  
الجمع بالدليل والعلة والحقيقة والشرط ، ،  
ثم ذكر أن الجويني مثل لهذه الجوامع .

وأود أن أوضح الأمثلة كما مثلها الجويني ، فقد مثل للجمع بالعلة بحكنا بأن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ، فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلزم وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثاني .

ومثال الجمع بالشرط حكنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيا ، فإذا تقرر ذلك في الشاهد اطرد في الغائب .

ومثال الجمع بالحقيقة حكنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم ، فإذا تقرر حقيقة في الشاهد اطردت في الغائب .

ومثال الجمع بالدليل دلالة الإحداث على المحدث ، فإذا دل دليل على مدلوله عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا (٢)

ثم حرر المقترح تقسيم الجوامع إلى الأربعة المذكورة ، وعقب بتحسين أمثلة الجويني لهذه الجوامع ، إلا أنه نقده في تمثيله للجمع بالحقيقة بأنـه إنما يصح على القول بنفي الأحوال ، والجويني هنا بصدد إثباتها .

ثم عقد فصلا في : تحليل الواجب - وذلك تبعاً للجويني -

فبدأ بذكر اختلاف الأصحاب في معنى تحليل الأحوال ، ونوه بأنه بدأ بذكر ما ذكره في الشاهد .

ثم قال : ، وقد اختلفوا إذا خلق الله تعالى في ذات الجوهر علماء ولم يزل ذلك العلم ثبوت عالمية :

هل الصانع تعالى فعل المعنى ، والحال اللازمة له ؟ أو فعل المعنى ، والمعنى هو الذي أفاد ثبوت الحال ؟

(١) راجع : البرهان ١/١٢٩-١٣٠ .

(٢) راجع التمثيل في : الإرشاد ٨٣-٨٤ .

فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مفعولان . . . . . ومن المتكلمين من قال  
الفاعل يفعل المعنى ، والمعنى يوجب الحال ، ولم يفعل الفاعل الحال أصلاً ،  
وأوضح هذه المسألة فأقول : احتج الممثلة على قولهم بنفى صفات المعانسي  
بأنها لو وجدت للزم تعليل الواجب ، وتعليل الواجب عندهم باطل ، إذ لو عطل  
الواجب عندهم لكان ممكناً من حيث إن ثبوته يكون مستغداً من غيرهِ .  
وأجاب الأصحاب بأن معنى التعليل التلازم ، وليس إفادة العلة معلولها  
الثبوت - كما يقول الممثلة -

ويتضح الفرق بين القول بأن معنى التعليل التلازم وبين القول بأن معناه إفادة العلة  
لمعلولها الثبوت باختلاف الأصحاب في معنى التعليل في الشاهد ، هل هو التلازم ؟  
أو هو إفادة العلة لمعلولها الثبوت ، فقال المحققون من الأصحاب إذا خلق الله تعالى  
في ذات الجوهر علماً ، ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية ، فالبارئ تعالى - فعل المعنى  
والحال اللازمة له ، وذهب بعضهم إلى أن البارئ - تعالى - إنما فعل المعنى ،  
ولكن المعنى هو الذي أفاد ثبوت الحال لملازمته لها .

فعلى المذهب الأول معنى التعليل في الشاهد والغائب ثبوت التلازم بينهما  
في طرفي النفي والإثبات ، وهذا المذهب لا إشكال عليه ، حيث إن ثبوت التلازم  
وكون كل واحد منهما لا يفارق الآخر لا ينافي الوجوب ، وإنما ينافي الوجوب التعليل  
على القول الثاني ، من حيث إن الواجب لا يصح أن يستغداً من غيره .  
ثم ناقش الممثلة في قولهم الشاهد إنما علل لجوازه والواجب يستقل بوجوبه  
عن مقتضى يقتضيه ، ووضح أن القول في واجب الوجود خرج عن الكلام فسي  
طرف الحكم الواجب ، حيث إننا نحكم بالوجوب على معقوليته من حيث هو  
هذا الوجود ، فاستغنى عن مقتضى لوجوبه ، بخلاف الحال ، فإنه لا يثبت لها باعتبار  
معقوليتها شئاً .

ثم نقل قول الجويني : ، لم يثبت استغناء واجب الوجود عن مقتضى لوجوبه ،  
وإنما يثبت ذلك باعتبار نفي الأولية عنه .  
وأوضح : أن هذا القول ذكره الجويني رداً على الممثلة ، حيث قالوا الواجب  
يستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه .

وقد نقد مقولة الجويني المذكورة بالحكم في الغائب ، فإنه قد انتفت عنه  
الأولية ، فينبغي أن يمتنع استناده إلى مقتضى من حيث انتفت عنه الأولية .  
ثم نقل عبارة الجويني : ، لا يصح تعليل الوجود الجائز مع جوازه .  
وأوضح : أن الجويني - وهو بصدد الرد على الممثلة - أبطل تعليل الحكم الجائز

بالوجود ، فإنه لا يصح تعليله مع جـواز  
وقد عقب على هذه المقالة بالنقد بأنه لا يلزم من تعليل الحكم الجائز تعليل الموجود الجائز ،  
حيث اختلفا في معقوليّة الوجود و الحال ، ولكن يلزم

المعتزلة ذلك لقولهم بأن الوجود حال ، فمعقوليّة الجواز فيه كمعقوليّة الجواز فـسـ  
سائر الأحوال ، وحينئذ يقال لهم لم يختص بالتعليل بعض الأحوال الجائزة دون باقيها  
ثم قرر إبطال الجويني لقول المعتزلة باستقلال الواجب لوجوبه ،  
وعلق عليه بأن الجويني أورد هذا الكلام إلزاما على المعتزلة لأصولهم .

كما قرر تحقيق إلزام الجويني للمعتزلة في المسألتين اللتين ذكرهما وهما :

١- خروج الشيء في حال حدوثه عن كونه مقدورا ، فإذا قالوا باستثنائه عن الفاعل  
في حال الحدوث يلزمهم القول باستثنائه عن الملة .

٢- الصفات التابعة للحدوث عندهم لا تقع بمقتضى لوجوبها باعتبار تحقق لازمها وهو  
الوجود .

ثم قرر بقية الإلزامات التي ألزمها الجويني للمعتزلة لقولهم بمنع تعليل الواجب .  
ثم بعد ذلك خاض المقترح - تبعا للجويني - في الحجاج ، ورد حجج المعتزلة لقولهم  
بنفي صفات المعاني .

وأضيف أن المقصود بهذا الباب الكلام في صفات المعاني ، والمقصود بالفصل الأول  
منه الكلام في إثبات صفات المعاني ، والرد على منكريها ، وقد ضمن الجويني هذا الفصل  
الكلام في فصلين هما إثبات الأحوال ومعنى تعليل الواجب ، وذكرهما قبل الحجاج  
في إثبات صفات المعاني ، لما رأى أن هذين الفصلين يشتملان على أهم أصول المعتزلة  
وقواعدهم التي بنوا عليها إنكار صفات المعاني ، فبدأ بهما لهدم قواعد المعتزلة  
قبل مناقشتهم .

وقد احتج الجويني على إثبات صفات المعاني بثلاثة طرق ، قررهما المقترح وناقضها ،  
وأود تحليل هذه الطرق الثلاثة ، وما دار حولها من مناقشات ، فأقول :  
الطريقة الأولى : حاصل القول فيها أن الجويني ألزم المعتزلة القول بأن كونه تعالى مریدا  
إنما هو لنفسه ، وذلك حيث سلموا بأن كون العالم عالما وكون المرید مریدا حكمـان  
ثابتان للذات ، وأنهما محلان شاهدان ، فإذا أجاز أن يكون أحدهما للنفس غائبا ،  
وهو كونه عالما لزم أن يكون كونه مریدا أيضا للنفس غائبا .

وقد حقق الجويني الجمع بين كونه تعالى عالما وكونه تعالى مریدا بالسهر والتقسيم .  
وقد حقق المقترح اللزوم المذكور للمعتزلة ، ونبه إلى أن هذا الإلزام لا يتوجه على من  
زعم أن الباري - تعالى - ليس مریدا ، أو أنه مرید لنفسه - بمعنى - أنه غير  
مخلوب ولا مستكره ، حيث إن كونه مریدا حينئذ ليس بحكم أصلا ، كما نبه إلى أن تقسيم  
الجويني غير حاصر .



أما الطريقة الثانية فهي : أن نقول ثبت التعليل للحكم شاهدا ، فيلزم ألا يثبت بدون علمه غائبا .

وقد قرر المقترح هذه الطريقة ، وأورد للمعتزلة على هذه الطريقة سؤالين ، وأجاب عنهما - تبعاً للجويني - وهما :

١- السؤال الأول قول المعتزلة التعليل في الشاهد إنما كان للجواز .

وأجاب بأن انتفاء الجواز لا يلزم منه نفي التعليل ، حيث إن الجواز دليل التعليل ، والدليل لا يلزم عكسه .

٢- السؤال الثاني : قولهم عالمية الباري تخالف عالمية الشاهد ، فلا يلزم من تعليل الحكم في الشاهد تعليل ما يخالفه .

وأجاب بأن الوجه الذي يقتضيه العلم شاهدا حكما يقتضيه غائبا ، فما لأجله علل هذا الحكم مطرد شاهدا وغائبا .

أما الطريقة الثالثة - طريقة الأشعري - فهي أن نقول : إن المتعلق بالمعلوم علم ، والمعلوم إذا كان محاطا به على وجه الكشف والإيضاح للمالم فلا بد أن يتعلق به علم .

وقد علق المقترح على هذه الطريقة بأنه يستغنى بها عن النظر إلى الشاهد ، والجويني صدر المسألة بأن إثبات العلم بالصفات الأزلية لا يتعلق إلا من اعتبار الغائب بالشاهد . وبيان استغناء هذه الطريقة عن النظر إلى الشاهد : أن شواهد الأفعال أرشدهت إلى أن الفاعل لابد أن يكون محيطا بما يفعله ، والإحاطة بالفعل هي معنى العلم ، فإذا دل الفعل على ذلك - حقيقة مدلوله هو العلم ، لم تبق حاجة إلى النظر في الشاهد .

ثم نقل قول الجويني : ، وهذا إلزام على طريق المعتزلة ،

ولتوضيح هذه العبارة أقول : معنى قول الجويني المذكور : أن الطريقة الثالثة هي أكد وفقا لأصول المعتزلة ، حيث إنهم ذهبوا إلى أن تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما ، فإذا تعلق العلم الحادث بمعلوم معين فكل علم تعلق بمعين متعلقه هو مثل له ، وقد ذهب المعتزلة بناءً على ذلك إلى أن العلم القديم لتعلقه بمتعلق العلم الحادث لو ثبت لكان ماثلاً للعلم الحادث .

ثم نوه المقترح بأن المعتزلة بنوا هذه المسألة على مسألة أخرى وهي أن الاشتراك في الأخص يلزم منه التماثل ، وقد أنكر أن يكون الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في بقية الصفات النفسية على حكم التعليل .

ثم استعرض مذهب الفلاسفة قائلا : بل صفاته تعالى ترجع عندهم إما إلى سلب ، أو إضافة ، أو ما هو مركب من سلب وإضافة ، وذكر أن الذي حملهم على ذلك تنزيه الباري - تعالى - عن الكثرة المنافية للوحدة الواجبة ، وذكر أنهم تناهوا في ذلك إلى أن

نحوا أن يكون للبارى - تعالى - ما هية وراء كونه تعالى موجودا .

وأشير إلى أن الفلاسفة ذهبوا إلى نفى صفات المعانى ، وقالوا عالم بالذات ، وقادر بالذات ، حيث إن واجب الوجود مستغن على الإطلاق من كل وجه ، وإثبات صفة لذاته تعالى أزلية قائمة بذاته يمتلئ الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعا .

وقالوا واجب الوجود بذاته لا يتصور إلا واحدا من كل وجه ، فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود ، ولا يشاركه تعالى شئ ما - صفة كانت أو موصوفا - فى وجوب الوجود والأزلية ، ولا ينقسم ولا يتكثر لا بالكم ولا بالبارى المقومة ولا بأجزاء الحقيقة والحد .

وأود أن أوضح مذهب الفلاسفة فى الصفات على لسان ابن سينا :  
قال ابن سينا : أن الأول لا ما هية له غير الإنية (١) .

وقال : إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود (٢) .

وقال : والأول أيضا لا جنس له . . . لا فصل له ، وإذا لا جنس له ولا فصل فلا حد له ولا برهان عليه ، لأنه لا علة له ، ولذلك لا ليم له (٣) .

وقال : فإذا حققت تلك الصفة الأولى لواجب الوجود - أنه إن موجود - شمس الصفات الأخرى يكون بعضها المتمين فيه هذا الوجود مع إضافة بعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة ألبة ، ولا مغايرة (٤) .

وقال : وإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكره ، وإذا قيل له حتى لم يعن إلا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الإضافة إلى الكل المعقولة أيضا بالقصد الثانى إذ الحى هو الدراك الفعال ، وإذا قيل يريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مسموع عقلية - أى سلب المادة عنه - مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من إضافة وسلب (٥) .

وقال : إن واجب الوجود غير داخل فى جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، وأنه برى عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة ، لاندله ولا شريك ولا ضد ، وأنه

(١) راجع : الشفا / الإلهيات ٢ / ٣٤٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق ٢ / ٣٤٥ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢ / ٣٤٧-٣٤٨ .

(٤) راجع : النجاة ٢٥١ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

واحد من جميع الوجوه ، لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء  
بالفرض والوهم كالمتمصل ، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية  
متغايرة يتحد بها جملته وأنه واحد من حيث هو غير مشارك الالهية في وجوده الذي له ،  
فهو بهذه الوجوه فرد ، وهو واحد ، لأنه تام الوجود (١) .

ثم ذكر المقترح شبه الفلاسفة في نفى الصفات النفسية والمعنوية والاعتبارات، وأجاب  
عنها .

فرد قولهم بالوجود المطلق وزعمهم أنه هو حقيقة واجب الوجود ، كما رد تخصيصهم  
الوجود بالوجوب ، ومنعهم من اثبات خصوصية زائدة ، على الوجود ، مستعينا بالعديد  
من الالتزامات لتقرير رده .

ثم أفاض في ذكر شبه الفلاسفة في نفى صفات المعاني والرد عليها ،

فقرر أنه لا يلزم أن تكون حقيقة واجب الوجود مركبة من الصفات مع القول بأنها موجودات ،  
حيث إننا نقول إنها غير ذاتية ، وناقشهم في قولهم كل عارض معلل ، ووضح أن العارض  
يطلق بمعنىين : أحدهما : الطارىء في الوجود — وهو مسلم استحالة ، والثاني :  
إطلاقهم العارض على ما فهمت الحقيقة بدونه ، ونبهم إلى ترك لفظ العارض لما فيه  
من الاشتراك الموهم لمعنى مسلم الاستحالة . وأشار إليهم أن يعدلوا عبارتهم  
ويقولوا كلما فهمت الحقيقة مع الدهول عنه فهو معلل ، وحينئذ وجه عليهم المنع  
لهذه المقدمة .

ثم ناقش الفلاسفة في قولهم بافتقار الصفات إلى الذات ، والافتقار ينافي الوجوب .  
وأجاب عن هذه الشبهة بأن لفظ الافتقار يشمر بالحاجة وهي مستحيلة عليه تعالى ،  
ولا يصح القول بافتقار الصفات إلى الذات ، ولا بافتقار الذات إلى الصفات ،  
حيث إن كل واحد من القسمين لا يفيد الثاني ولا يعطيه الوجود ، ووجوب كل واحد  
منهما يمنع من تقدير انتفائه ، وأن الفلاسفة لما رأوا أن المتلازمين لا يصح  
ثبوت أحدهما في العقل بدون الثاني سوا هذا التلازم المشير إلى امتناع أحدهما  
بدون الثاني افتقارا .

ثم طالبهم بالدليل على نفى المعنى الذي لا نسبه نحن افتقارا ووجههم إلى  
ترك لفظ الافتقار ، لما يوهم بما نسلم استحالة ، ووجههم إلى أن يعدلوا  
عبارتهم ويقولوا لا يمكن ثبوت واجب يلزمه واجب ، أو يقولوا لا يمكن ثبوت واجب  
لا يصح وجوده خاليا عن واجب آخر ، وحينئذ وجه المقترح عليهم المنع .

ثم ذكر طرق المعتزلة في الاستدلال على نفى صفات المعاني ونسبها :

أنهم قالوا : القول بثبوت معان قائمه يلزم أن توجب أحكاما هي واجبة ،  
وعمليل الواجب محال ، وما أفضى الى المحال محال . وقد ناقشهم في قولهم  
يلزم وجوب أحكام واجبة ، وفي منعهم تعليل الواجب .  
ومنها : أن الأمة أجمعت على أن القديم واحد ، وإثبات صفات المعاني خرق لإجماع  
الأمة .

وأجاب بأن الإجماع انعقد على أن القديم الموصوف بأوصاف الإلهية واحد .  
ومنها : أن القول بثبوت ثان يوجب مشاركة الذات في الأخص ، ويلزم منه الاشتراك  
في ثبوت الإلهية ، إذ اخص وصف الإله كونه قديما .

وقد ناقشهم في قولهم أن كونه تعالى قديما هو أخص وصف الإله ، وفي قولهم إن  
الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات .

ثم ذكر الزام الجويني للبصريين من المعتزلة التناقض من حيث أثبتوا للبصريين  
— تعالى — إرادة حادثة تشارك إرادتنا عند تعلقها بمتعلقها في أخص وصفها ،  
وإحداها لا توجد الا في محل ، والثانية مستغنية عن المحل .

وذكر أن المعتزلة يناقضون أصلهم — منع تعليل الواجب — فكيف يعملون التماثل  
بالاشتراك في الأخص .

ثم ذكر شبهة المعتزلة : القول بصفه عامة في تعلقها يفضى الى القول بقيام  
معنى واحد مقام معان مختلفة ، وذلك محال (١) .

وقد بدأ الاجابة عن هذه الشبهة بنقل عبارة الجويني : ، هذا مما لا يلزم  
الجواب عنه ، فإننا بحث في تفصيل الصفات ، وهم ناقوها ، فكيف يستقيم البحث  
في تفصيل ما قد نفى أصله ، . وعلق على هذه العبارة بأنه ينبغي الانفصال  
عن شبهتهم . وأشار الى أن طرق الأصحاب اختلفت في الانفصال عن الشبهة  
المذكورة ، وأن بعضهم ذهب إلى الالتجاء إلى السمع ، وبعضهم ذهب إلى سلوك  
طريق المعقول ، وبينى هذه المسألة على مسألة سواد حلوة .

وأضيف أن معنى مسألة سواد حلوة أنه هل يجوز أن يكون خاصيتا عرضيين  
مختلفين ثابتتين لذات واحدة كسواد هو حلوة لاجتماع خاصيتي السواد  
والحلوة أم لا (٢) ؟

(١) راجع شبه المعتزلة في : شرح الأصول الخمسة ١٨٣-١٨٥، ١٩٥-٢٠٣ .

(٢) راجع معنى مسألة سواد حلوة في : شرح الكبرى ١٨٤ .

فالذى أحال اجتماع خاصيتا عرضيين مختلفين ثابتتين لذات واحدة طررد ذلك فى الصفات الأزليسة .

ثم نبيه إلى أن مسألة سواد حلوة إنما تلزم على مذهب من قال بثبوت الأحوال ، أما من نفى الأحوال وقال أخص وصف الشئ وجوده فمحصل القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجود ان وجودا واحدا ، وذلك محال .  
ثم نبيه إلى الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام علوم مختلفة وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والإرادة .

ثم ذكر أن الجوينى أورد على نفسه سؤالا آخر وهو الاجتزاء بالذات عمن الصفات ، وذكر عبارة الجوينى : ، هذا ما لا يلزم الجواب عنه ، .

وعلق على هذه العبارة بأنه ينبغى الانفصال عن هذا السؤال .

وأوضح : أن الجوينى : أورد على نفسه سؤالا ، على لسان المعتزلة حاصله يفضى إلى الاستغناء بالذات عن الصفات ، وسؤالهم كما ذكره الجوينى فى الإرشاد : ، إذا لم يبعد ثبوت علم فى حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا إلى أن البارى - تعالى - عالم بالمعلومات لنفسه ، قادر عليها لنفسه ، وتكون نفسه فى حكم العلم والقدرة (١) .

ثم ذكر المقترح جواب من سلك مسلك المعقول على هذا السؤال فقال : ، إن حكم الصفات عدم صحة الوجود بدون الحلول فى المحل ، وحكم الذات الاستغناء عن المحل ، وهذا جمع بين نقيضتين ، .

وأضيف أن المذهب الثانى وهو الالتجاء إلى السمع هو مذهب القاضى الباقلانى وتبعه الجوينى .

وقد لاحظت الخلاف بين القاضى الباقلانى والجوينى فى الالتجاء إلى السمع ، فالباقلانى حقق السمع بالنصوص القرآنية كقوله تعالى : ، أنزله بعلمه (٢) ، وقوله تعالى : ، وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه (٣) ، .

وقوله تعالى : ، أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة (٤) ، .

وقد خالفه الجوينى حيث حقق السمع بدليل الإجماع ، كما أن الباقلانى استدل

(١) راجع : الإرشاد ٩٣ .

(٢) سورة النعام آية ١٦٦ .

(٣) سورة فاطر من آية ١١ .

(٤) سورة فصلت من آية ١٥ .

بالكثير من الأدلة العقلية (١) ، وخالفه في ذلك الجويني حيث منع دلالة  
العقول على كون العلم زائدا (٢) .

وقد نقد المقترح الجويني في منعه دلالة العقول على كون العلم زائدا ، وعلق  
عليه بأنه غير مستقيم ، كما علق على استدلاله بالإجماع بأن فيه قلق ، حيث إن تفسير  
هذه المقالة وأمثالها لو صدرت عن متكلم من متكلى الإسلام لا يجب أن تتواتر  
وتشتهر ويتناقلها الناقلون ، بل جواز اندراسها بعد ظهورها ثابت ، فمن  
أين يعرف عدم المخالف .

هذا بعد ظهور الكلام في هذه المسألة ، أما العصر الأول فلا يكاد ينقل فيه  
من آحاد هذه التفاسير شئ .

ثم نقد المقترح قول أبي الهذيل العلاف : الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته ، وذاته  
ليس بعلم ، وأشار إلى تهافت هذا القول ، وأنه يعد من فضائحه .  
وانتهى إلى أن الالتجاء إلى مسالك العقول متعين في إثبات صفات المعاني ،  
وإن كان السمع مما يصح الاستدلال به أيضا في هذا المقام ، حيث إن صحة دلالة  
السمع بالمعجزة لا تتوقف على الكلام في تفصيل الصفات .

وأضيف أن المعتزلة يمنعون الاستدلال بالسمع في هذه المسألة حيث إن صحة  
السمع تنسب عليها ، فقد قالوا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا يمكننا معرفة  
السمع ، وما لم نعلم أنه تعالى عالم بخلق القبائح واستغنائها عنها لم نعلم عدل الله ،  
وما لم نعلم كونه عالما لذاته لم نعلم علمه بخلق القبائح أجمع ، فترتب السمع على  
هذه المسألة (٣) .

ثم عقد فصلا في إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية .

وفي البداية أحال إلى ما تقدم بحثه مسلفا . وأضيف أنه قد تقدم ذكر مذهب  
أهل السنة : أن الله تعالى يريد بإرادة قديمة أزلية ، كما تقدم ذكر مذاهب  
المعتزلة في إثبات كونه تعالى مریدا ومناقشتها . والرد عليها (٤) ،

ثم أشار إلى أنه لم يتحقق كونه تعالى مریدا على الحقيقة في مذاهب المعتزلة  
إلا على مذهب البصريين ، إلا أنهم ذهبوا إلى أن الباري تعالى يريد بإرادة حادثة  
لا في محل .

(١) راجع : التمهيد ٢٢٢-٢٤٣ .

(٢) راجع : الإرشاد ٩٤ و ٩٢ .

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٤-١٩٥ .

(٤) راجع ص ١١٧-١٢١ .

ثم خاض في مناقشة البصريين لقولهم بأن الباري تعالى يريد بإرادة حادثة لا في محل ،

- فوجه إليهم : أنهم نقضوا جملة من القواعد العقلية ؛ لما يلزمهم من :  
 ١- إثبات استغناء المعاني عن المحال .  
 ٢- إبطال الثمرة بين الذوات القائمة بأنفسها وبين المعاني المفترقة إلى المحل .  
 ٣- إثبات أحكام المعاني لذاته تعالى مع عدم اختصاصها بها .

ثم أورد على لسان المعتزلة قولهم : الإرادة لا في محل ، والباري تعالى لا في محل ، فيجب اختصاصها لذلك به .

وطبق على هذا القول بأنه سخي ، وناقشه بأن قولنا لا في محل مشترك ، فيقال لا في محل للجواهر ويراد به أنه ليس مختصا بغيره اختصاص الصفه بالموصوف ، ويقال لا في محل ويراد أنه ليس في مكان وحيز ، والاعتبار الأول متحقق فسي الجواهر ، والثاني متحقق في المرض .

ثم قال : ، ثم عندهم يجوز أن يخلق الله تعالى - فناً لا في محل ، وهو - معنى يلزم منه نفى الجواهر كلها . . . الخ ، ، .

وأوضح هذه المبراة بأن المعتزلة ذكروا اعتذارهم المذكور وهو قولهم : الإرادة لا في محل ، والباري تعالى - لا في محل ، فيجب اختصاصها لذلك به ، فوجه عليهم المقترح النقض بالغناء ؛ حيث زعموا أن فناً الجواهر معنى يخلق الله تعالى - تعالى - لا في محل تغنى به الجواهر ، فآلزموا أن يقولوا الفناء لا في محل فيختص مقتضاه بوجود لا في محل ، وهذا يجبرهم إلى تجويز عدم القديم - تعالى - .

وأضيف أن المقصود بالمحل إذا قلنا الباري تعالى لا في محل هو المكان ، والمقصود بالمحل إذا قلنا الإرادة لا في محل الممكن ، وقرئ كبير بين المكمان والممكن (١) .

وأيضاً : قول المعتزلة باختصاص الباري تعالى لكونه لا في محل بالإرادة التي لا في محل ليس بأولى من قول القائل باختصاص الحادث بها ، لأن الإرادة حادثة ، والجواهر حادث ، والحادث بالحادث أولى ، والمناسبات بين الحوادث : تتحقق ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه ما (٢) .  
 ثم ذكر المقترح بعض المناقضات منها :

(١) راجع : نهاية الأقدام ٢٤٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

١- الإرادة لو كانت حادثة لا فتقرت إلى إرادة تتعلق بها . فيلزم التسلسل .

وأوضح هذه المناقضة بأن كل حادث اختص بوجهه من وجوه الجواز كاختصاصه بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وبما للوجود دون العدم كان مراداً ، والإرادة لقولكم بحدوثها . مثل جميع الحوادث لنا اختصت بوجهه من وجوه الجواز ، كاختصاصها بوقت دون وقت تكون مرادة ، وتتسلسل الإرادات ، فكل إرادة حادثة تتعلق بإرادة ، والقول بالتسلسل باطل .

٢- المعتزلة منعوا جهما من القول بإثبات علوم حادثة لا في محل ، وقالوا هم بإرادة حادثة لا في محل .

٣- المعتزلة امتنعوا من القول بأن كلام الباري تعالى لا في محل ، مع كونه محدثاً عندهم ، ولم يمتنعوا في الإرادة .

٤- المعتزلة نقضوا أصلاً من أصولهم في التماثل ، وذلك أنهم زعموا أن الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع في سائر الصفات ، وذلك من حيث إن أخص صفات الإرادة تعلقها بمراد معين ، وقد تتعلق إرادة الباري تعالى بنفس ما تتعلق به إرادتنا ، وهو أخص وصف الإرادتين ، فينبغي أن يقولوا يتماثل الإرادتين وفقاً لأصلهم ، ولكنهم فرقوا بينهما حيث أوجبوا الإرادة تتماثل المحل ، وزعموا أن إرادة الباري تعالى لا في محل .

٥- يلزم المعتزلة القول بتجدد الأحكام الحادثة على ذاته تعالى ، وإن جاز ذلك جاز قيام المعاني الحادثة به تعالى .

وأضيف أن قول البصريين من المعتزلة الباري تعالى يريد بإرادة حادثة لا في محل توجه عليه كثير من المتكلمين لإبطاله ، وأود أن أذكر على سبيل المثال بعض ردود الإمام أبي المعين النسفي في هذا الصدد :

إن الإرادة لو كانت حادثة فإما أن تكون قد حدثت بإحداث محدث أو لا بإحداث محدث ، فإن حدثت لا بإحداث محدث فهو محال ، بحيث يلزم حدوث العالم بلا محدث ، كما أن القول به يؤدي إلى تعطيل الصانع ، وإن حدثت بإحداث الصانع فإما أن يكون الصانع أحدثها لا بإرادة منه ، وهو محال ، لأنه يوجب كون الباري تعالى - مضطراً في إحداث الإرادة ، وإما أن يكون أحدثها بإرادة أخرى ، والكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الإرادة الأولى ، وكذلك إلى ما لا يتأهسى ، والقول به محال .

أما قولهم لا في محل فالباري تعالى لم يكن بالاتصاف بها أولى من غيره ، ولا هي بكونها إرادة له أولى من أن تكون لغيره (١) .



ثم عقد فصلا في الرد على جهم في إثبات علوم حادثة للباري تعالى -  
وقد بدأ بالإشارة إلى أن الرد على جهم كالرد على البصريين في إثبات إرادة حادثة -  
وأثوه بأنه قد سبق في الفصل السابق الرد على البصريين (١)

ثم ذكر أن المقصود هنا هو الشبهة الحاملة لجهم لاعتقاده ذلك ، وأشار إلى أن  
الشبهة التي أضلت جهما أنه اعتقد أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده ،  
وذكر أن هذه الشبهة هي الحاملة للفلاسفة لقولهم باستحالة علم الله تعالى -  
بالجزئيات ، وهي الحاملة للكرامية لقولهم بأن الباري تعالى - محل للحوادث .  
وقبل الخوض في تقرير الشبهة والجواب عنها أود أن أعلق على عبارة المقتصر :  
« فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون الباري تعالى يعلم الجزئيات »

هذه العبارة فيها نظرية الفلاسفة مختلفون في علم الباري تعالى - على مقاسلات ؛  
فمنهم من صار إلى أن الباري تعالى - لا يعلم شيئا أصلا ، ومنهم من قال عالم  
بذاته لكنه لا يعلم غيره ، ومنهم من قال لا يعقل غير المتناهي ، ومنهم من قال لا يعلم  
الجزئيات المتغيرة ، ومنهم من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل ، ومنهم من قال  
يعلم الكل والجزئي جميعا على وجه لا يتطرق إلى علمه تعالى نقص ولا قصور (٢)  
وبذلك يتضح تعدد مقالات الفلاسفة في العلم الإلهي ، وبناء عليه تكون عبارة  
المقتصر المذكورة غير مسلمة ، حيث إنه نسب إنكار علم الباري تعالى - بالجزئيات إلى  
الفلاسفة جميعا .

وألاحظ أن المشهور بين علماء الكلام نسبة القول بإنكار علم الله تعالى - بالجزئيات  
إلى الفلاسفة ، وأبرز من خاض في هذه المسألة من المتكلمين الإمام الغزالي ، وقد  
نسب الإمام الغزالي إلى جميع الفلاسفة القول بأن الباري تعالى - لا يعلم بالجزئيات ،  
ثم نسب إلى ابن سينا القول بأن الباري تعالى يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل  
تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآل (٣) .  
وأشير إلى أن أبرز من التصق به إنكار علم الله تعالى - بالجزئيات هو ابن سينا ؛  
ولذلك فمن الضروري تحقيق أقوال ابن سينا في هذا الصدد .

(١) راجع ص ١٤٥-١٤٦  
(٢) راجع أقوال الفلاسفة في : نهاية الأقدام ٢٢٢ ، شرح المقاصد  
٦٤/٢-٦٩ شرح المواقف ١١٦-١٢٥ .

(٣) راجع : شهاب الفلاسفة للغزالي ٥٣ / المطبعة الخيرية ١٣١٩ هـ .

قال ابن سينا : فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ؛ فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجيب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر (١) .

وقال : ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، وإما عارض لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه ، وهذا محال (٢) .

وقال : بل واجب الوجود إنما يعقل كل شئ على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخص ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا من المعجائب التي يحتاج تصورهما الى لطف قريحة (٣) .

والأحظ في هذه النصوص أن ابن سينا لم ينكر علم البارى - تعالى - بالجزئيات ، وإنما يصرح بأن البارى - تعالى - يعلمها ، وأنه لا يعزب عنه شئ شخص ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

والتحقيق أن الحامل للمتكلمين على اتهام ابن سينا بإنكار علم البارى - تعالى - بالجزئيات هو قوله بأن البارى - تعالى - يعلم الجزئيات على نحو كلى ، فلما اتجهوا إلى فهم وتفهيم النحو الكلى الذى قال به ابن سينا انتهوا الى أنه أنكر علم البارى - تعالى - بالجزئيات .

وأود أن أعرض نماذج من المتكلمين توضح تصوير علماء الكلام لمذهب ابن سينا فى علم البارى - تعالى - بالجزئيات :

قال الشهرستانى - وهو بصدد تفهيم النحو الكلى - : وإذا عقل ذاته ، وعقل أنها مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها ، ولا شئ من الأشياء يوجد إلا وقد صار معلوما من جهة ما يكون واجبا بسببه ، فتكون الأسباب بمطابقاتها (٤) تتأدى إلى أن يوجد منها الأمور الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ما يتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، ومالها من المودات ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية - أعنى من حيث لها صفات وأحسوال تستعد بها لأن تكون كلية (٥) .

(١) راجع : الإشارات لابن سينا ٢٦/٢ ط ١ / المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ .

(٢) راجع : النجاة ٢٤٦ .

(٣) راجع : الشفاء ٣٥٩/٢ ، النجاة ٢٤٧ .

(٤) فى النسخة المطبوعة : بمصادماتها . صححناه ليستقيم النص .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ٢٢٢ .

وقال الإمام أبو حامد الغزالي - وهو بصدد تصوير مذهب ابن سينا - : كل ما يجب في تعريفه الإضافة الى الزمان فلا يتصور أن يعلمه ؛ لأنه يوجب التغير ، هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو ونحوه ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنسه مركبا من أعضاء بعضها للبطن ، وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه ، وهو - علم جرا إلى كل صفة في داخل الآدمي وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كليا فأما شخص زيد فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للمقل . . . . . وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوها بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلا لو أطاع الله - تعالى - أو عصاه لم يكن الله - تعالى - عالما بما يتجدد من أحواله ؛ لأنه لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن عواذلا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله ، بسبب لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص ، بل يلزم أن يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحالة أنه تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المسمى بشخصه فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرا (١) .

كما أود أن أعرض نموذجاً لمن تعرض للتحكيم بين الفلاسفة والمتكلمين فسي هذه المسألة :

قال خوجه زاده - وهو بصدد تفهيم مذهب ابن سينا في المسألة - : الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة كأجرام الأفلاك الشابتة على أشكالها ، أو متغيرة كالتركيبات العنصرية التي تكون وتفسد لا يعلمها الأول من حيث هي جزئيات متشكلة ، بل يعلمها على وجه كلي ، لا على معنى أنه لا يعلم إلا ما هيته الكلية فقط ، بل على معنى أنه يعلم الباهية الكلية موصوفة بصفات كلية أيضا لا تجتمع في الخسائر إلا في شخص واحد ، فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وإن لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالأجسام ، أولا كالنفوس على وجه كونها جزئيات ، فإنه تعالى وإن كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها ، ولكنه يعلمها علما متعاليا

عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ففى الأرض ولا فى السماء (١)

والتحقيق أنه ليس من الضرورى البحث فى معنى النحو الكلى الذى قال به ابن سينا ، حيث إنه صرح بأنه تعالى يعقل كل شىء ، ولا يعزب عن علمه تعالى شىء ، شخص ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

وإذا كان ابن سينا قد صرح بأن البارى تعالى يعلم الجزئيات فعلى أى نحو يعلمها لا ينفى كونه تعالى عالما بها .

وأشير إلى أن النحو الكلى الذى قال به ابن سينا ويعسر فهمه يحتاج إلى لطف قريحة لتصوره كما قال ابن سينا (٢)

وبعد أن حققت بطلان نسبة القول بأن البارى تعالى لا يعلم الجزئيات لابن سينا فلا أسلم جري إنكار علم البارى تعالى بالجزئيات على جميع الفلاسفة المتقدمين ، باعتبار أن ابن سينا والفارابى هما أظهروا من حقيق مذهب أرسطو ، وأرسطو باعتبار أنه أظهروا من رتب الفلسفة وهذبها ، ورد على من تقدمه .

وبناء على ما تقدم تكون عبارة المقترح : فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون البارى تعالى يعلم الجزئيات ، هـ غير مسلمة (٣)

أما مذهب الفلاسفة القدماء فقد حققه ابن رشد بأن البارى تعالى يعلم الكلليات والجزئيات ، ولا يعلمها بعلم يقتضى نقضا ، أما من نسب إليهم القول بأن البارى تعالى يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات فهو غير محيط بمذهبهم ، ولا لازم لأصولهم (٤)

وبعد أن ذكر المقترح الشبهة المذكورة وهى أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده ، وذكر أنها حطت جهما إلى إثبات علوم حادثة للبارى تعالى ، وحملت الفلاسفة إلى القول باستحالة كون البارى تعالى يعلم الجزئيات ، وحملت الكرامية إلى القول بأن البارى تعالى محل للحوادث

بعد ما ذكر ذلك قرر الشبهة المذكورة : بأنهم قالوا البارى تعالى - كان عالما فى الأزل بأن العالم سيوجد ، فإذا وجد فلا يكون عالما بأنه سيوجد ، إذ من ضرورة قولنا إنه عالم بأنه سيوجد توقع الوجود فى المستقبل ، وذلك لا يتصور فى حال الوجود ،

(١) راجع : تهافت الفلاسفة لخوجه زاد ، ٤٢/٢ المطبعة الخيرية ١٣١٩ هـ .

(٢) راجع : الشفاء ، ٣٥٩/٢ .

(٣) راجع مسألة علم البارى تعالى بالجزئيات فى : الإشارات ، ٢٢٢-٢٢٣ ، الشفاء ، ٢٥٩/٢ ، تهافت الفلاسفة ٥٣-٥٧ ، نهاية الأقدام ، ٢٢٢-٢٣٢ ، تهافت التهافت لابن رشد ، ١١٢-١١٤ / المطبعة الخيرية ١٣١٩ هـ ، شرح المقاصد ، ٦٢/٢-٦٩ تهافت الفلاسفة

لخوجه ، ٤٢/٢-٥١ .

(٤) راجع : تهافت التهافت ، ١١٠ .

والعلم بأنه وجد لا يتصور أزلا ، وما لا يتصور أزلا وجب أن يكون حادثا .

ثم أجاب عنها بأن العلم بأن سيوجد علم بالوجود في زمن الوجود ؛  
إذ معناه الوجود المضاف إلى زمان متوقع ، وعند الحصول لابد وأن يكون هو ذلك المعلوم  
المضاف إلى ذلك الزمن المتوقع ؛ إذ لو كان غيره لبطل العلم بأن سيوجد ، وكان ما علم  
أنه سيوجد لا يوجد وهو محال .

وإذا كان الوجود الحاصل في زمن الوجود واجبا لزم أن يكون هو المعلوم أزلا  
وإذا كان العلم بالوجود لا يتصور أزلا ، والعلم بأن سيوجد لا يتحقق عند الوجود فيلزم  
عدم كونه عالما بأن سيوجد حالة الوجود لتحقيق المناقاة عنده ، كما يلزم عدم الأزل  
الواجب .

والعلم بأن سيوجد هل هو مخالف للعلم بالوجود في حقنا أو مائل ؟ إن قلنا  
بالمساواة لزم منه أن دوام أحد المتلين ينفى عن تجدد ثان ، وإن قلت هما مختلفان  
فإن تضادا لزم ما ذكر ، وإن لم يتضادا لزم جواز وجود أحدهما مع انتفاء الثاني ،  
وفيه صحة مجامعة أحدهما لغير الآخر ، فيكون عالما بالوجود حال الوجود  
مع الجهل وذلك مستمع .

ثم انتهى إلى تقرير أن الباري تعالى لا يتجدد عليه شيء .

وأضيف أن المقترح انتهى إلى التزام ما ذهب إليه الأشعري وجمهور الأشاعرة : أن الباري  
- تعالى - لا يتجدد له حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، ولا تتجدد له صفة ،  
بل الباري - تعالى - متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال ، محيط  
بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق ، أو تجدد  
حال له . (١)

\* \* \*

(١) راجع: ما ذهب إليه الأشعري وجمهور الأشاعرة في: الإرشاد ٩٨ ، نهاية الأقدام ٢١٨ .

ثم تناول الشيخ المقترح صفة الكلام في عدة فصول :

- ١ - فصل في قدم الكلام
- ٢ - فصل في حقيقة الكلام
- ٣ - فصل في إثبات كلام النفس
- ٤ - فصل في أن المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام
- ٥ - فصل في مذهب الحشوية أن كلام الله تعالى حروف وأصوات
- ٦ - فصل في مذهب الحشوية أن القراءة هي المقرء والتلاوة هي المتلو والكتابة هي المكتوب
- ٧ - فصل في إطلاق الامة أن كلام الله - تعالى - مكتوب في المصاحف ، مقرء بالألسن محفوظ في الصدور ، مسموع ، منزل
- ٨ - فصل في أن كلام الله تعالى واحد .

وفي هذه الفصول أثار الشيخ المقترح عدة قضايا هامة شغلت حيزا كبيرا في الفكر الإسلامي ، وأول هذه القضايا وأهمها قضية قدم كلام الله - تعالى - أو حدوثه :  
وأود أن أشير إلى أن المنتمين إلى الإسلام قد أجمعوا على وصف الباري - تعالى - بالكلام ، ولم يصير صائر منهم إلى نفيه ، كما لم يصير صائر إلى أن الباري - تعالى - متكلم لنفسه .  
فلا خلاف إذن في إثبات الكلام للباري - تعالى - وإن اختلفت المسالك في تقرير إثباته وفقا لاختلافهم في تقرير إثبات السمع والبصر ، وقد سبق دراسة تلك المسالك (١) .  
وقد عرض الشيخ المقترح المذاهب في قدم كلام الباري - تعالى - أو حدوثه فذكر أن مذهب أهل السنة أن كلام الله - تعالى - قديم ومذهب المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية حدوث الكلام ، ومذهب الكرامية حدوث القول والكلام في ذاته - تعالى - مع امتناعهم من القول بأنه - تعالى - قائل أو متكلم به ، وإنما ذهبوا إلى أن الباري - تعالى - قائل بالقائية وهي القدرة على القول ، ومتكلم بالقدرة على التكلم ، ثم وضع أن مذهبهم هذا يعتمد على اصطلاحات لهم أحدثوها لأنفسهم فقالوا تقوم الحوادث به ولا يتصف بها ولا يشتق لاسبه اسم من معنى حادث فامتنعوا من التسمية وقالوا بثبوت حقيقة الحدوث في الحقة ، ثم إنهم ذهبوا إلى تسمية الكلام القديم بذاته حادثا وامتنعوا من تسميته محدثا وفقا لتفرقتهم بين الحادث والمحدث بأن كل ماله ابتداء إن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وإن كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (٢) .

(١) راجع ص ١٢٣-١٢٥ .

(٢) راجع المذاهب في قدم الكلام أو حدوثه في : الملح ٣٣، الإبانة للأشعري ٦٢-٦٣ ت: د . فوقه حسين / ط دار الأتصار / القاهرة ١٩٧٧ م ، الإنصاف ٧١ ، الإرشاد ٩٩ ، غايصة المصرام ٨٨ .

وأضيف أن الحشوية ذهبوا إلى أن الكلام وإن كان مؤلفاً من أصوات وحروف إلا أنه قديم قائم بذاته - تعالى - حتى أنهم منعوا إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب (١) وقد عقد المقتراح لمناقشتهم فصلين (٢)

كما أضيف أن الخلاف في قدم الكلام أو حدوثه يرجع إلى أصليين .

(١) حقيقة الكلام

(٢) من هو المتكلم

فبينما ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام حقيقة هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبيسارات وما يصطلح عليه من الإشارات (٣) ، ذهب المعتزلة إلى أن الكلام حقيقة هو ما انتظم من حروفين فصاعداً ، أو ماله نظام مخصوص من الحروف في الشاهد والغائب (٤) وهو بهذا المعنى حادث ، ومن ثمة قالوا يوصف الباري - تعالى - بالكلام بمعنى أنه خلق الكلام ، والكلام فعل - من أفعاله .

وسينما صار الأشاعرة إلى أن المتكلم هو من قام به الكلام ، أو ما أوجب لمحلّه كونه متكلماً (٥) - فالمتكلم عندهم هو الموصوف بالكلام - يرى المعتزلة أن المتكلم هو من فعل الكلام وأوجده شاهدنا وغائبنا (٦) .

فلدينا وفقاً لهذا الخلاف قياسين :

أحدهما : الكلام صفة للباري - تعالى - ، وكل ما هو صفة لله - تعالى - فهو قديم ، فكلام الباري - تعالى - قديم

والثاني : كلام الله - تعالى - مركب من حروف وأصواب مترتبة ومتعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلام الله حادث .

فالقياس الأول صحيح ، وفقاً لأصول القائلين بالقدم ، وكذلك القياس الثاني صحيح ، وفقاً لأصول القائلين بالحدوث ، ولكن النتيجة متعارضان كما أن الأصول متعارضة ، فذهب كل فريق إلى القدح في إحدى مقدمات القياس المعارض لقياسه ، فذهب الأشاعرة صغرى القياس الثاني ،

وعليه يمتنع القول بحدوث كلامه - تعالى - ومنع الحشوية كبرى القياس الثاني ، وقال كلام

الله - تعالى - مؤلف من حروف وأصوات قديمة قائمة بذاته - تعالى - .

ومنع المعتزلة صغرى القياس الأول

ومنع الكرامية كبرى القياس الأول وذهبوا إلى أن كلامه المؤلف من الحروف والأصوات حادث لكنه

صفة لله - تعالى - قائم بذاته

(١) راجع مذهب الحشوية في شرح الأصول الخمسة ٥٢٧ ، غاية المرام ٨٨ ، شرح المواقف

١٤٧ - ١٤٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ - ٢٢٢

(٢) راجع ص ٢١٧ - ٢٢٢ من النص المحقق . (٣) راجع : الإرشاد ١٠٤ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٢٦ ، المحيط بالتكليف ٣٠٦

(٥) راجع : الإرشاد ١٠٩ (٦) راجع شرح الأصول الخمسة ٥٣٥ ، المحيط بالتكليف ٣٠٩

والأحظ في هذه الأصول أن الحشوية خالفوا الضرورة ، فالحروف والأصوات حادثة ضرورة ؛ لها فيها من التركيب والتقديم والتأخير .

والسكرامية خالفوا الدليل ، والتزموا قيام الحوادث بذاته — تعالى — .  
والمعتزلة خالفوا اللغة والعرف ، فإن أهل اللغة يطلقون الكلام على ما لا يتضمن أغراضاً صحيحة فيقولون هذا الكلام هدر وهذا الكلام غير مفيد ، كما اشتهر في العرف كلام النفس والقول الدائر في الخلد ، كما أن ما ذهبوا إليه يعد تعطيلًا تاماً لصفة الكلام <sup>(١)</sup> ، والذي جر المعتزلة إلى هذا المذهب أصل لهم في القدم . فقد ذهبوا إلى أن القدم أخص وصف الباري — تعالى — . فلو كان الكلام قديماً لكان مثلاً للباري تعالى حيث شاركه في أخص وصفه . تعالى .

وقد ترتب على النزاع في قدم كلام الباري — تعالى — مشكلة خلق القرآن ، وهي القضية التي أثارت جدلاً كبيراً وصل إلى الذروة حينما تدخل خليفة المسلمين المأمون وانحاز إلى جانب القول بخلق القرآن ، ودعا إليه بقوة السلاح ، مما أدى إلى سجن الإمام أحمد بن حنبل <sup>(٢)</sup> وبداية النزاع في هذه المشكلة كما يصوره الشهرستاني كان مقصوداً على الكلمات المكتوبة والآيات المقررة بالألسن فكانت السلف على إثبات القدم لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى وراءها وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لها وراءها فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً وقضى بحدوث الحروف ، وهو خرق للإجماع يحكم بأن المقررة كلام الله — تعالى — على المجاز لا على الحقيقة <sup>(٣)</sup> .

ولكن نقل الشهرستاني عن السلف أنهم أثبتوا القدم لهذه الكلمات والحروف غير مسلم عند ابن تيمية ، فقد ذكر ابن تيمية أن السلف اتفقوا على أن القرآن كلام الله — تعالى — غنير مخلوق ، ولم يعرف عن أحد من السلف أنه قال هو قديم لم يزل ، والذين قالوا من المتأخرين هو قديم كثير منهم من لم يتصور المراد بل منهم من يقول قديم في علمه ، ومنهم من يقول قديم أي — متقدم في الوجود — متقدم على ذات وزمان المبعث لا أنه أزلي لم يزل ، ومنهم من يقول بل مرادنا بقديم أنه غير مخلوق <sup>(٤)</sup> ، وأيضاً لم يسلم ابن القيم نقل الشهرستاني عن السلف فقد نقل ابن القيم عن السلف أن كلام الباري صفة من صفاته ليس بمخلوق ، ولا صفة لمخلوق <sup>(٥)</sup> .

(١) راجع : الدواني ٢ / ٢٣٠ — ٢٣٣ ، إشارات المرام للبياض ١٤٠ — ١٤٤ ت : د .  
يوسف عبد الرازق / مصطفى الطحبي ١٣٦٨ هـ ، هوامش على العقيدة النظامية ٢١٠-٢١١ (٢) راجع : الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ١٤٩ — ١٥٠ /

مكتبة عبد العزيز السلفية / الإسكندرية ١٩٨١ م

(٣) راجع نهاية الأقدام ٣١٣ (٤) راجع الفرقان بين الحق والباطل ١٠٨ — ١٠٩

(٥) راجع : اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ٦٣ / مكتبة ابن تيمية ١٩٨٨ م



وأضيف أن وصف الشهرستاني للشيوخ الأشعرى بالابتهاد وخرق الإجماع لا ابتداعه الحكم بأن المقروء كلام الله - تعالى - على المجاز غير مسلم؛ حيث استقر رأي الأشعرى في جواب المسائل البصرية على أن المقروء كلام الله - تعالى - على الحقيقة، وكذلك كلام النفس (١) فذهب الشيخ أن الكلام يطلق حقيقة على الكلام النفس وعلى الكلام اللفظي، فمن ذهب إلى أن مذهب الأشعرى أن اللفظ كلام الله مجازاً فقد أخطأ المراد من عبارة الشيخ الأشعرى : "الكلام هو المعنى النفس" (٢) ، وفي هذا الصدد أفرد الإيجي المقالة المفردة في الكلام (٣) لتحقيق مقولة الأشعرى

ثم تحدث المقترح عن حقيقة الكلام وذكر أن الأصحاب اختلفوا في حده ، حيث إن فيه تنوعاً كالأم والنهي المشتركين في حقيقة الطلب والاشتغال والوعيد والوعيد الداخلة في قسم الخبر ، فمن ذهب إلى أن الخبر والطلب لا يعقل اشتراكهما في وصف أعم قال الكلام اسم لصنفين لا لنوعين ، فلا يمكن حده ، ومن ذهب إلى أن الكلام اسم لمعقول يعمهما شرع في الحد .

وأود أن أضيف بعض أقوال الأصحاب في حد الكلام فقد قال بعضهم : هو معنى قائم بالنفس ومذات المتكلم ، وقال الأستاذ هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات ، وقال القاضي هو القول الذي لا يختص بمواضعه (٤) .

ثم ذكر أن المعتزلة ذهبت إلى الجزم بحد الكلام ، ووضح أن الكلام المختلف في حده بين الأصحاب ليس هو المجزوم بحد عند المعتزلة ، حيث إن الكلام الذي حده المعتزلة هو الكلام المؤلف من الحروف والأصوات المتقطعة ، والذي اختلف الأصحاب في حده هو الكلام النفس .

ثم تحدث في إثبات كلام النفس ، وذكر أن المعتزلة ذهبت إلى إنكار كلام النفس ، وذكر أن مذهب أهل الحق إثبات كلام في النفس يدور في الخلد يعبر عنه بالعبارات تارة وبالإشارة أخرى ، وقد عضد مذهب أهل الحق بالأدلة العقلية ، وأشار إلى أن المسألة بحث لغوي . ثم ذكر أن مذهب أهل الحق في المتكلم أنه من قام به الكلام ، وهو ما يوجب حالاً لم قام به عند مثبتى الأحوال ، وأن المعتزلة ذهبت إلى أن المتكلم هو من فعل الكلام ، وناقض المعتزلة وسدد لهم الكثير من الإلزامات كما ناقش الشجارية

(١) راجع : البرهان ١ / ١٩٩ ، شرح الكبرى ٢٢٥

(٢) راجع : شرح المواقف ١٦٣

(٣) راجع المقالة المفردة في الكلام للإيجي (ج) رقم (٣٣٩) كلام طلعت ( دار الكتب المصرية

(٤) راجع مختصر الجويني لكتاب الإرشاد للباقلاني ل ٢١ / ١

ثم طالب المعتزلة بإثبات كون الباري - تعالى - متكلماً على أصلهم ، حيث إن أصلهم أن الكلام فعل للباري ، والفعل من الجائزات ، والعقل لا يقضى بوقوع الجائزات وإنما يتوصل به إلى درك الجواز فقط ، وليس لهم الاستدلال بالمعجزة على إثبات الكلام ، حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول ، فإذا لم يكن قول في نفس الفاعل المجيب للمتحدث إلى ما سألته لم تنتظم ولا لفة المعجزة على صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، ولكن يمكنهم الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول وفقاً لقول بعض الأشعرية إن المعجزة تدل على نفس الرسالة مسن غير تصديق ولا قول يفرض في الدلالة ، والاستدلال بأخبار الرسول - صلى الله عليه وسلم - على كونه متكلماً ، ولكن ليس في أخبار الرسول - صلى الله عليه وسلم - خلق أصوات في محصل كما ذكروا .

ثم طالبهم بإبطال القول بأنه متكلم لنفسه ، فإن قالوا إن الصفة النفسية لا بد أن تعم فيفتقن قولهم بكونه قادراً ، فإن كونه قادراً عندهم للنفس ولا يعم ، وإن قالوا الكلام عندنا أصوات متقطعة وهي واجبة الحدوث ، وما امتنع قدمه بطل أن يكون من صفة نفس القديم فيجيب عن كلامهم بأننا أثبتنا كلام النفس فيعود النزاع إلى الكلام النفسي ثم ذكر بعض المسالك العقلية في الدلالة على إثبات الكلام ، وقد سبق الكلام عن المسالك العقلية في الاستدلال على السمع والبصر (١) .

ثم نوه بإشارة الجويني إلى ازورار الطرق حيث نقل قوله " في الأدلة متسع ، وفيما ذكرناه مقتنع " .

وانتهى إلى الالتجاء إلى مسلك السمع في الاستدلال على الكلام ، واختار الاستدلال بالمعجزة على كونه مصداقاً وهو حقيقة الكلام ، مع امتناع أن يكون مصداقاً ولا يقوم به التصديق ، أو الاستدلال بالسمع بعد صدق الرسول بالمعجزة .

ثم استعرض المقترح شبه المعتزلة للانفصال عن القول بقدم كلام الله - تعالى - ، وأجاب عن هذه الشبهة مسدداً لهم الكثير من الإلزامات

ثم تعرض للحشوية وما ذهبوا إليه في كلام الله - تعالى - أنه حروف وأصوات وناقشهم في معنى القديم ، ونعتهم بجحد الضرورة ، حيث إن الكلام المركب من الحروف مالم يسبق بعضها بعضاً لا يكون كلاماً مفيداً ، فإن الكلام القائم بذات الباري - تعالى - عندهم إن كان حروفاً لا ترتيب فيها لا يكون كلاماً مفيداً ، وإن كان فيها ترتيب فكيف يتعقل فسمى القديم سابق ومسبق ؟

ثم إن الحروف عبارة عن تقطيع الصوت ، وكيف يتصور أن يوصف القديم بالتقطيع ؟  
ثم ذكر أن مأخذهم في ضلالتهم تمسكهم بظواهر وردت كالخبر الوارد في الصوت وهو :  
" فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب " (١) ويظهر قوله - تعالى - :  
" حتى يسمع كلام الله " (٢)

ثم ألزمهم ضرورة إزالة المحمل الظاهر في هذه الأخبار، حيث إنهم أزالوا المحمل الظاهر في  
قوله - تعالى - : " وهو معكم أينما كنتم " (٣) وكثير من الأخبار الموهمة للتشبيه  
ثم نقد الجويني لتشنيعه عليهم مما أثار من أنفسهم دواعي التآلب والتعصب للضلال ، وذكر  
أن الأولى بالمرشد لهم أن يتلطف بهم غاية التلطف .

ثم ناقش الحشوية في قولهم إن القراءة هي المقرء والتلاوة هي المتلو والكتابة هي المكتوب ،  
ويعتبرهم بالغباء حيث إن القراءة كسب للعبد يثاب عليها إذا كانت مقدومة أو واجبة ، ويعاقب  
عليها إذا كانت حراما ، والشواب والعقاب والندب والإيجاب والحظر إنما يتعلق بأفعال  
المكلفين ولا تعلق لذلك بالكلام الأزلي .

ثم ذكر إطلاق بعضهم أن المسموع عند قراءتنا هو صوت الإله وقال : " هذا قياس مذهبيهم  
فإنهم إذا قالوا التلاوة هي المتلو لزمهم ذلك ؛ فإن الصوت هو التلاوة ، وهو عين المتلوس  
عندهم ، والمتلو هو كلام الله - تعالى - فيلزمهم أن يكون نفس الصوت هو كلام الله - تعالى  
ثم ذكر أن إطلاق الأئمة أن كلام الله - تعالى - مكتوب في المصاحف ، مقرء بالأسنان  
مخفوظ في الصدور ، مسموع منزه ، وإطلاق الأئمة متعين ، ولكن لا بد من حمله على محمول  
لاتأباه العقول فالمعنى بإطلاقهم أن كلام الله - تعالى - مقرء مكتوب دلالة الكتابة والقراءة  
عليه ، فالمقرء والمكتوب من لول اللفظ المنظوم، ومن لم يفرق بين الدليل والمدلول فليس عنده  
من التحصيل شيء ، والمعنى بإطلاقهم أن كلام الباري - تعالى - مسموع يحتمل  
سماع ما دل عليه ، ويحتمل أنه سعى المفهوم عند المسموع مسموعا ، وقد يطلق السمع على  
تلقى الكلام بالقبول والانقياد والطاعة فيقال فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند  
الحاكم أو السلطان .

وأضيف أن الإمام الأشعري لما جاوز تعلق كل إدراك بكل موجود لا يمتنع عنده سماع كلام الله  
- تعالى - القديم بحاسة الأذن .

أما ابن كلاب فقد ذهب إلى أن إدراك السمع لا يتعلق بغير الأصوات .  
أما الماتريدي فقد ذهب إلى جواز سماع ما وراء الصوت ، فإنه قال العلم بالأصوات وخفيته  
الضمير يسمى سمعا ، وخفيات الضمير هي الكلام في الشاهد عنده فيجوز سماع ما ليس بصوت ،

(١) سيأتي تخريجه ودراسته . راجع ط ٧ من الدراسة (١) سورة التوبة من آية ٦

(٣) سورة الحديد من آية ٤

إلا أنه لا يقول أن كلام الله — تعالى — يسمع عند سماع قراءة القارىء وإنما يسمع موسى صوتاً دالاً على كلام الله — تعالى — ، وذهب إلى ذلك الإسفرايينى .

وقد ذهب الباقلانى إلى أن كلام الله — تعالى — ليس بمسموع على العادة ، ولكن من الجائز أن يسمع على قلب العادة كما يسمع موسى على الطور .

وذهب أن فورك إلى أن كلام الله — تعالى — يسمع عند قراءة القارىء (١) .

والمعنى بإطلاقهم أن كلام الله — تعالى — منزل أنه نزل به الملك ، لا بمعنى أنه انتقل بانتقاله ، ولا زایل ذات القديم ، فإن الانتقال من علو إلى أسفل محال على المعانى كلها قديمها وحديثها .

ثم تناول المقترح قضية وحدة الكلام الأزلوى وقال : " كلام الله تعالى واحد متعلق بجميع متعلقاته " .

وأضيف أن للكرامية تفصيلاً فى المسألة فقد ذهبوا إلى أن الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد ، وبمعنى القول معان كثيرة قائمة بذاته تعالى ، وهى أقوال مسموعة وكلمات محفوظة تحدث فى ذاته — تعالى — عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الغناء ولا العدم عندهم (٢) ثم أشار إلى أن كل صفة من صفاته تعالى منعوتة بالوحدة ، واستدل على ذلك ، وأشار إلى أن الجوينى استدل على ذلك بما تقدم فى العلم والقدرة (٣) ، وأشار إلى أنه أورد على نفسه مطالبة بتقرير الوحدة فى الإرادة والكلام .

وأوضح أن الجوينى أورد على نفسه مطالبة بوجه تقرير الوحدة فى الإرادة والكلام .

وأجاب الجوينى عن ذلك بأن الغرض توضيح انعقاد الإجماع الواجب اتباعه على نفسى كلام ثان قديم (٤) .

ثم نقده الشيخ المقترح فى استدلاله على وحدة العلم بالسمع ، وتحقيق السمع بالإجماع حيث إن الجوينى نفسه نقل فى غير هذا الكتاب عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى أن للبصارى — تعالى — علوماً لا تنتهى فكيف يثبت وحدة العلم بالإجماع ؟

ثم برر المقترح ميل الجوينى فى تقرير وحدة الصفات إلى السمع بضيق مسالك العقول فى الاستدلال عليها ، ونبه أنه لضيق مسالك العقول صار قوم إلى التعدد ، وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع ، وكرر أن السمع غير مسلم ، لعدم تحقق الإجماع من الخائضين فى علم الأصول ، بل لو ادعى على سلف الأمة القول بالتعدد تمسكاً بظاهر قوله — تعالى — :

(١) راجع بتيصرة الأدلة ١ / ٣٣٢ — ٣٣٥ ، أبحاث الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٠٣ ، شروح

المقاصد ٧٧ / ٢

(٢) راجع لإرشاد ١٣٦

(٣) راجع : نهاية الأقدام ٢٨٨

(٤) راجع ص ١٣٦ من كتاب الإرشاد .

" لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي " (١)

وغير ذلك من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم ، وقرر أن ادعاء الاجماع فيه قلق لا يكاد يصغول مدعيه أصلا ، وانتهى الى تحقيق أن ذلك من مواقف العقول .

ثم عقد فصلا في امتناع أثمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ، ومع الذات وذكر أن الأصحاب امتنعوا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ، ومع الذات ، وإنما ألزمهم المعتزلة القول بالغيرية قائلين لهم : إن كل موجودين غير ان ، وإذا أثبت الصفات موجودات فقد أثبت غير الباري - تعالى - قديما ، والأمة متفقة على إفسراد القدم لله وحده .

ثم أرجع المقترح المسألة إلى المشاحة في العبارة مستدلا على ذلك بأن الغيرية لفظ يطلق على كل معلومين يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الثاني ، كما أن لفظ الغيرية يطلق في العرف العام على ما يصح وجوده مع عدم الآخر فيقال زيد غير عمرو ، ولا يقال زيد غير صفته ، ثم أشار الى أن الجويني قدم على الكلام في هذا الفصل الكلام في معنى الغيرين ليشعر أن الكلام في التسمية ، وذكر أن قدماء الأصحاب كانوا يقولون ان الغيرين كل موجودين صحيح وجود أحدهما مع عدم الثاني .

وقد نقل الجويني هذا المعنى للغيرين عن قدماء الأصحاب (٢) ، كما نقل عن الشيخ الأشعري أنه كان ينصر هذا المذهب (٣) ، وذكر أنهم لذلك منعوا من إطلاق القول بأن صفات الرب - تعالى - أغيار (٤) ،

ولكن المعتزلة ألزموا قدماء الأصحاب على هذا الحد ، أن الدهري يعرف تغاير الجواهر ضرورة مع أنه لا يجوز عدم شيء منها (٥) ،

فراى قدماء الأصحاب صحة هذا الإلزام فامتنعوا منه ، وصاروا إلى القول بأن الغيرين كل موجودين يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (٦) ، كما تحسول الأشعري أيضا إلى هذه العبارة (٧) ، واختارها الجويني (٨)

(١) سورة الكهف من آية ١٠٩ (٢) راجع الشامل ٢٠٢ ، الإرشاد ١٣٧

(٣) راجع : الشامل ٢٠٢ (٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٥) راجع المصدر السابق نفس الصفحة ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٨٩ - ٢٩٠

(٦) راجع الإرشاد ١٣٧ (٧) راجع الشامل ٢٠٢

(٨) راجع الإرشاد ١٣٧

وقد نقد المقترح هذه العبارة التي تحول إليها الأشعري والمتأخرون واختارها الجويني بأن الذي ذكره ليس بحد بل هو تقسيم يناهض صناعة الحد ، ورأى أن الإلزام الذي وجهته المعتزلة على الحد الأول ليس بصحيح ، فإن الدهري يقول إن العالم ممكن بعدم باعتبار ذاته ، لكنه واجب عنده باعتبار غيره ، فصحة وجود أحدهما بدون الآخر باعتبار الذات لا سبيل إلى إنكاره ، ولا يظن في ذلك امتناع عدم نظرا إلى المقتضى ، فلم يكن الدهري في الحقيقة لما علم الغيرين يتمتع من تجويز عدم أحدهما مع وجود الثاني باعتبار ذاتيهما .

ثم انتهى إلى صحة المعنى الذي ذكره المتقدمون من الأصحاب ، ونبه إلى أنه ليس حدا حقيقيا ، بل هو رسم مأخوذ من حكم الامكان اللازم للماهيات .

وأضيف أن لهذا المعنى الذي ذكره المتأخرون للغيرين يتوجه عليه أن المفارقة كونه من الأكوان ، فلا تقدر في عدم الزمان ، كما أنه فيه تداخلا ، حيث إن ذكر عدم يغني عن ذكر الاقتران بالزمان (١) .

والتحقيق أن الجويني لم يقطع بصحة المعنى المذكور للغيرين ولا غيره ، كما أنه لم يقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة كل شئيين غيران (٢) ، ومن توقف في هذا الحد ولم يسره قاطعا يلجأ إلى الإجماع على منع إطلاق التعابير على الصفات (٣) .

وقد لجأ الإمام الجويني إلى الإجماع على منع إطلاق القول بالغيرية على صفات البسائر - تعالى - (٤) .

ثم ذكر المقترح أن القاضي الباقلاني أطلق على الصفات أنها مختلفة .  
وأضيف أن القاضي لما خذ المختلفين بأنهما الموجودان اللذان لا يسد أحدهما مسد الثاني ، ولم يلاحظ الغيرية في حده للمختلفين أطلق القول على الصفات بأنها مختلفة (٥) .

وقد نوه المقترح بأنه لا مراء في أن يثبت لكل واحد منهما من الصفات النفسية ما لا يثبت للآخر ، فالعلم والقدرة والإرادة من الصفات المتعلقة ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة ، والعلم يكشف المعلوم على ماهو به ، والقدرة يتأتى بها الإيجاد ، ومن حكم العلم مضادة الجهل ، والقدرة تضاد العجز ولا تضاد الجهل .

(١) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٠ (٢) راجع : الإرشاد ١٣٨

(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩١ (٤) راجع : الإرشاد ١٣٨

(٥) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩١

لكنه نقد القاضى الباقلانى بأن جواز الإطلاق مأخذه السمع ولا يجوز أن يطلق عليه تعالى إلا ما أطلقه على نفسه ،

وأضيف أن من ربط الخلاقية بالغيرية وحد الخلافين بأنهما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر يمنع من إطلاق القول على الصفات أنها مختلفة بناء على امتناعه من إطلاق الغيرية (١) ثم عقد فصلاً تعرض فيه لصفة البقاء فذكر أن القدماء من أثبتنا ذهبوا الى أن البقاء صفة معنوية للباقي ، وأن المتأخرين ذهبوا إلى أنها صفة نفسية وهو الذى ارتضاه المعتزلة ، ثم ذكر أن التحقيق خلاف الفريقين ،

ثم ناقض المذهبين وأبطلهما ، ثم ذكر أن المراد بالبقاء إن اطلقناه على البارى تعالى — ألا يطرأ عليه عدم ، وذكر أن القدماء من الأصحاب كانوا يستدلون على أن الأعراض لا تبقى بأنها لو بقيت لقام بها بقاء يوجب كونها باقية، وفيه قيام المعنى بالمعنى ، وهو محال ، فلما منع القاضى الباقلانى ومن بعده أن الباقي باق ببقاء لم تستقم هذه الطريقة فاحتاجوا الى الاستدلال على استحالة بقاء الأعراض بدليل آخر ،

- (٢) فاستدل الإمام الجوينى بأن الأعراض لو بقيت لاستحال عدمها .  
وقد ناقشه الشيخ المقترح وحرر طريقته ، وقد سبق بحثها (٣)  
وقد سبق تحقيق الشيخ المقترح أن البقاء صفة سلبية (٤)

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٢) راجع : الإرشاد ١٣٩

(٣) راجع ص ١٢٦ - ١٢٧ من الدراسة .

(٤) راجع ص ٩٢ من الدراسة ، ١٥٠ من النص المحقق .

\* باب : القول فى معانى أسماء الله - تعالى - \*

تضمن شرح الشيخ المقترح لهذا الباب عدة فصول وهى :

( ١ ) فصل فى الكلام فى الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة

( ٢ ) فصل فيما يجوز إطلاقه على الله - تعالى -

( ٣ ) فصل فى أقسام أسماء الله - تعالى - وتفسير أسماء الله - تعالى - بالتفصيل

( ٤ ) فصل فى : اليدين والوجه والعينين ، وسائر النصوص الموهمة للتشبيه ،

وقد بدأ الباب بذكر فصل الكلام فى الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة ، وقد بدأ هذا الفصل بقوله " قدم على الكلام فى أسماء الله - عز وجل - الكلام فى الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة "

وقد أحسن الجوينى فى عقد هذا الفصل ، وتقديمه على الكلام فى أسماء الله - عز وجل - وذلك ليتمكن الطالب من التفريق بين الاسم والصفة ،

ثم ذكر الشيخ المقترح مذهب الأصحاب : أن لفظ الاسم حقيقة فى مدلول اللفظ وهو المسمى ، ومجاز فى التسمية وهو اللفظ ، وكذلك الصفة حقيقة فى المعنى القائم بالموصوف ، ومجاز فى اللفظ وهو الوصف ،

وذكر مذهب المعتزلة : أن الاسم فى اللسان حقيقة فى اللفظ ، وقد يطلق على المسمى مجازا ، والوصف والصفة يرجعان عندهم حقيقة إلى قول الواصف ،

ثم ذكر مذهبنا ثانياً لأبى منصور الماترىدى وهو أن اللفظ مشترك فيطلق الاسم على اللفظ حقيقة ، وعلى مدلوله حقيقة ،

ويطلق لفظ الصفة على اللفظ حقيقة ، وعلى المعنى القائم بالموصوف حقيقة .

ثم ذكر أدلة المعتزلة ، وذكر بعدها أدلة الأصحاب وأجوبتهم على ما تمسك به المعتزلة ثم ذكر أدلة الشيخ الماترىدى - وقد أشار سلفاً إلى أنه استعمل أدلة الفريقين -

ثم اختار الشيخ المقترح أن الاسم مشترك بين المسمى والتسمية فقال " والحق الذى لا مراء فيه أن اللفظ مشترك بينهما ، فلا معنى لمنازعة أحدهما الآخر ، وإن نظر الى غلبة استعمال



أهل العرف أو الشرع فلا شك في إطلاقه في الجهتين، فلا معنى للتنازع بين الخصمين \*

كما اختار أن لفظ الصفة مشترك بين اللفظ والمعنى القائم بالموصوف، وقال :  
 " فالحق أن لفظ الصفة مشترك فقد يطلق على اللفظ صفة كما يشير إليه أهل العربية ،  
 وقد يطلق على المعنى القائم بالموصوف كما ذكر أصحابنا ، ثم قد يقال :  
 على أن لفظ الصفة فيما قام بالموصوف أكثر استعمالاً " .

وقد أشار في بداية هذا الفصل إلى أن هذا الفصل بحث لغوي الكلام فيه يتعلق  
 باللفظ ، ومن الجدير بالذكر في هذه المناسبة أن أذكر ما قاله الإمام الغزالي في  
 هذا الشأن .

قال الإمام الغزالي : " قد كثرت الخائضون في الاسم والمسمى ، وتشعبت بهم الطرق ، وراغ عن  
 الحق أكثر الغرق ، فمن قائل أن الاسم هو المسمى ولكنه غير التسمية <sup>(١)</sup> ، ومن قائل أن الاسم  
 غير المسمى ، ولكنه هو التسمية <sup>(٢)</sup> ، ومن ثالث معروف بالحذق في صناعة الجدل يزعم  
 أن الاسم قد يكون هو المسمى كقولنا لله - تعالى - إنه ذات وموجود ، وقد يكون غير المسمى  
 كقولنا إنه خالق ورازق ، وقد يكون بحيث لا يقال إنه المسمى ولا هو غيره كقولنا إنه عالم  
 وقادر <sup>(٣)</sup> ، والخلاف يرجع إلى أمرين :

(١) أن الاسم هو التسمية أم لا ؟

(٢) أن الاسم هو المسمى أم لا ؟

والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى ، وهذه الثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة \* <sup>(٤)</sup>  
 وقد اختار الفخر الرازي ما ذهب إليه الإمام الغزالي <sup>(٥)</sup> ، وأيضاً قال الفخر الرازي :  
 \* وكان اللائق بالعقلاء ألا يجعلوا هذا الموضوع مسألة خلافية \* <sup>(٦)</sup>

(١) وهو رأي جمهور الأشاعرة . راجع التمهيد ٢٥٨ ، أصول الدين ١١٤ - ١١٥ ،  
 بحر الكلام لأبي المعين النسفي ٣٤ / القاهرة ١٩٢٢ م ، لوامع البينات للرازي ١٨ / الكليات  
 الأزهرية / ١٩٢٦ م ، شرح المقاصد ٢ / ١١٤ .  
 (٢) وهو رأي المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية . مراجع : مقالات الإسلاميين  
 ١ / ٢٥٣ ، التمهيد ٢٥٨ ، شرح الأصول الخمسة ٥٤٣ ، الكامل في اختصار الشامل  
 ٢١١ / ١ ، لوامع البينات ١٨ .

(٣) وهو مذهب الأستاذ الإسفراييني وأبي الحسين الباهلي راجع : شرح الإرشاد لأبي  
 ميمون ٣٠٠ ، الكامل في اختصار الشامل ل ١٢١ / ١ ، مختصر الكامل لأبي  
 البساطي ١٥٠ / ١ - ب ، وأضيف أن الحسين بن الفضل البجلي وبعض أصحاب ابن كلاب وبعض أهل  
 السنة لا يقولون بأن الاسم هو المسمى ، ولا يقولون غيره ، وقد ذهب بعض أصحاب ابن كلاب إلى  
 أن أسماء الباري - تعالى - لا يقال هي هو ، ولا يقال هي غيره ، وامتنعوا أن يقولوا لا هي  
 الباري - تعالى - ولا هي غيره . راجع : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٥٢ ، تلخيص الأدلة ل ١١٤ /

(٤) راجع : المقصد الأسنى / الغزالي / مكتبة الجندی / بدون تاريخ .

(٥) راجع : لوامع البينات ١٨ .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

ولكن إذا نظرنا إلى ما يلزم المعتزلة على مذاهبهم في هذه المسألة نجد أن هذا المبحث على جانب كبير من الأهمية ، فمذهب المعتزلة - أن الاسم في اللسان حقيقة في اللفظ وهو غير المسمى ، والوصف والصفة يرجعان إلى قول الواصف - يلزم عليه أن تكون أسماء الله - تعالى - وصفاته في الأزل معدومة ، لأن الأسماء والصفات عندهم تسميات وعبارات ، ولم يكن شيء منها في الأزل فليس للباري - تعالى - على مذاهبهم - في الأزل اسم ولا صفة (١)

وقد أشار المقترح إلى ما يلزم المعتزلة بقوله : " وقد أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور الخلاف على أن لله - تعالى - في أزله الصفات والأسماء الحسنى ، وعلى ما قال الخصم ليس لله في أزله اسم .

وقد صرح الإمام الأشعري بأن من زعم أن أسماء الله - تعالى - غيره كان ضالاً (٢)

ثم عقد الشيخ المقترح فصلاً فيما يجوز إطلاقه على الله - تعالى - وذلك تبعاً للإمام الجويني ،

فبدأ الفصل بنقل عبارة الإمام الجويني : " ما ورد الشرع بإطلاقه أطلقناه ، وما ورد بمنعه منعناه ، وما لم يرد فيه إذن في إطلاقه ولا منع توقفنا فيه " .

ثم ذكر أن الأصحاب ذهبوا إلى أن ما لم يرد فيه إذن ولا منع فهو ممنوع ، ونقد هذا المذهب بأن المنع حكم شرعي يدرك بالسمع ، وإثباته من غير سمع هو أخذ للأحكام من غير مداركها .

ثم ذكر أن بعض المتأخرين فصل في هذا القسم - لم يرد فيه إذن ولا منع - بأنه إن كان موهماً بمعنى يستحيل على الله - تعالى - فهو ممنوع ، وإن لم يكن موهماً فهو جائز .

وقد نقد هذا التفصيل بما اعترض به المذهب السابق .

وأود ضبط هذه المذاهب فأقول :

لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري - تعالى - إذا ورد في ذلك إذن من الشرع ، وفي عدم جوازه إذا ورد منعه بالشرع ، كما أنه ليس الخلاف في أسماء الباري - تعالى - الأعلام الموضوعة في اللغات ، وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع من الشرع (٣) .

فالمذاهب في الأسماء المأخوذة من الصفات ولم يرد فيها إذن ولا منع من الشرع ترجع إلى ثلاثة :

(١) راجع أصول الدين ١١٥

(٢) راجع : الإبانة ٢٢

(٣) راجع شرح المقاصد ١٢٦/٢ ، شرح المواقيف ٢٥٢

- (١) مذهب الأشعرى وجمهور الأشاعرة التوقف (١)
- (٢) مذهب المعتزلة والكرامية يجوز ، وإليه مال الباقلاني إذا لم يكن إطلاقاً —  
 موهماً بمعنى لا يليق بكبريائه — تعالى — (٢)
- (٣) مذهب بعض الأشاعرة كالبغدادي والتفتازاني أنه لا يجوز (٣)
- أما الإمام الغزالي فقد أجاز ذلك في الصفة دون الاسم (٤)
- ثم أشار الشيخ المقترح إلى أن أئمتنا لا يجوزون القياس في أسماء الله — تعالى — وإنما التوقيف ينحصر في الكتاب والسنة والإجماع .
- وقد أشار إلى ذلك البغدادي في أصول الدين ، واستدل على المنع من القياس في  
 أسماء الله — تعالى — بأن العبد لا يضع لمولاه اسماً كما لا يضع الولد لابنته اسماً ، وإنما  
 يضع الأب للولد ، والسيد للعبد اسماً ،  
 ولأن الله — تعالى — موصوف بأسماء لا يوصف بها في معناها نحو صفته بأنه جواد كريم ولا يوصف  
 بأنه سخى ، ويقال إنه قديم ولا يقال عتيق (٥)
- ثم عقد فصلاً في أقسام أسماء الله — تعالى — وذلك تبعاً للإمام الجويني ، فنقل مذهب  
 الشيخ الأشعرى أن أسماء الله — تعالى — ثلاثة أقسام :
- (١) منها ما يقال هي هو ، وهو ما دلت التسمية فيه على ذاته .
- (٢) منها ما يقال إنه غيره وهو ما دلت التسمية فيه على أفعاله كالخالق والرازق .
- (٣) ومنها ما يقال إنه لا هي هو ولا هي غيره وهو كل ما دلت التسمية فيه على صفة — من  
 صفاته — (٦)
- ثم نقل مذهب بعض الأشاعرة أن كل اسم لله — تعالى — فهو هو ، سواء دلت التسمية  
 فيه على ذاته ، أو أشعرت بصفته أو بفعله (٧)
- ثم نقل عبارة الجويني " المرتضى عندنا رأى شيخنا أبي الحسن " .  
 واستدل عليها شارحاً مذهب الأشعرى ، وموضحاً ما يلزم المذهب الثاني ، وناقداً له .

- (١) راجع : الإرشاد ١٤٣ ، المقصد الأسنى ١٦٤ ، شرح المواضع ٣٥٣
- (٢) راجع : المقصد الأسنى ١٦٤ ، لواضع البيانات ٣٦ ، شرح المقاصد ١٢٦/٢ ، شرح  
 المواضع ٣٥٣
- (٣) راجع : أصول الدين ١١٩ ، شرح المقاصد ١٢٦/٢
- (٤) راجع : المقصد الأسنى ١٦٤ — ١٦٥ ، لواضع البيانات ٣٦ ، شرح المقاصد ١٢٦/٢
- (٥) راجع أصول الدين ١١٦
- (٦) ذهب إلى هذا المذهب الباقلاني وجمهور الأشاعرة والماتريدي . راجع : التوحيد  
 للماتريدي ٦٦ ت : د . فتح الله خليف / الإسكندرية بدون تاريخ
- (٧) أبرز من ذهب إلى هذا المذهب ابن فورك . راجع : شرح المواضع ٣٤٦ — ٣٤٧

وأود أن أوضح أن الشيخ الأشعري لا يريد بالاسم الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام الاسم نفسه ، فإن هذا القول أبعد المذاهب عن السداد كما قال الإمام الغزالي (١) بل أراد به مفهوم الاسم وهو المدلول ، فالمدلول غير الدليل ، وهذا الانقسام الذي ذكره متطرق إلى مفهوم الاسم .

ثم ذكر الشيخ المقترح عدة تنبيهات قبل الخوض في تفسير أسماء الله - تعالى - فذكر أن الكلام في أسماء الله - تعالى - بحث عن معنى لفظ فلا بد فيه من معرفة اللغة ومراد العرب من اللفظ عند إطلاقه ، كما لا بد من معرفة مسالك العقول ، حيث إن اللفظ قد يكون محمولاً على حقيقته ، وقد يكون محمولاً على مجازه ، فاحتيج إلى المعرفة بمسالك العقول ، ليعرف المحال فيصرف اللفظ عنه ، كما نبه إلى أن هذه الأسماء لا تترادف ، بل لكل لفظ خصوصيته ، ولتوضيح هذه المسألة أذكر : أن الإمام الغزالي وكثير من الأشاعرة رفضوا ترادف الأسماء الداخلة في التسعة والتسعين . فقال الإمام الغزالي : " الاسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه والأسماء المترادفة لا تختلف إلا بحروفها ، وإنما فضيلة هذه الأسماء لما تحتها من المعاني ، فإذا خلا عن المعنى لم يبق إلا الألفاظ ، والمعنى إذا دل عليه بألف اسم لم يكن له فضل على المعنى الذي يدل عليه باسم واحد " (٢) .

وقد علق الإمام الغزالي على عدم الترادف بقوله : " وهذا أصل لا بد من اعتقاده " (٣) . وقد خالف في ذلك الإمام الجويني حيث أجاز ترادف الأسماء فقد قال وهو بصدد تفسير اسمي الباري - تعالى - " الرحمن الرحيم " معناهما واحد عند المحققين (٤) . وهكذا قال في المتكبر ، والعلى ، والمتعالى ، والعظيم (٥) . ثم نبه الشيخ المقترح إلى أن الخوض في أسماء الله - تعالى - خوض في بحر خضم لا يدرك ساحله وأن لكل واحد منهم مشرع على مقدار فهمه -

ثم ذكر أنه ورد " أن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة " ، ثم شرح بالتفصيل أسماء الله الحسنى .

وأضيف أن هذا الحديث تدور حوله عدة مباحث أود التعرض لها وهي :

- أولاً : - معنى الإحصاء .
- ثانياً : - المراد بالإحصاء في الحديث .
- ثالثاً : - فائدة التخصيص بتسعة وتسعين .
- رابعاً : - هل يعد اسم الله تعالى من جملة العدد المذكور .

(١) راجع : المقصد الأسنى ١٧

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٦

(٣) راجع المصدر السابق ٢٨

(٤) راجع الإرشاد ١٤٥

(٥) راجع : المصدر السابق ١٤٨

## أولاً : معنى الإحصاء

قال الزجاج : العرب تعبر عن كثرة الشيء وسعته بالحصى ، يقال عنده حصى من الناس - أى - جماعة ، ويقال حصيت الحصى إذا عدته ، وأحصيته إذا ميزته . بعضه عن بعض ، والحصاة : العقل ، ويقال أحصيت الشيء إذا أطقته واتسعت .  
لـ (١)

## ثانياً : المراد بالإحصاء في الحديث :

جملة الأقوال الواردة في المراد بالإحصاء في الحديث ترجع إلى :

- (١) من عدّها ، أو من أكثر عدّها حتى صارت حصاته لكثرة عدة إياها .
- (٢) من أطاقها بحسن المراعاة لها ، والمحافظة على حدودها في معاملتها الربّ بها

(٣) من عقلها ، وعقل وتدبر معانيها وآمن بها

(٤) من عدّها من القرآن

(٥) من حفظها ، والحفظ يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا

(٦) من أحصاها بلسانه مقرّنا بالإحصاء بالعقل (٢) .

وإذا نظرنا إلى هذه المعاني المذكورة للإحصاء نجد أن بعضها يصلح إذا كانت الرواية المذكورة للحديث مجملّة (٣) لم يتعين فيها أسماء الله تعالى ، كما أن بعضها لا يصلح للرواية المجملّة ،

فالمعنى المذكور في تفسير الإحصاء وهو من طلبها واستخرجها من القرآن الكريم والسنة يمكن أن يكون مناسباً للرواية المجملّة للحديث ، حيث إن ذلك لا يمكن تحصيله إلا بعد تحصيل جملة من علوم الأصول والفروع ، ومعلوم أن من حصل هذه العلوم واجتهد فيها حتى بلغ درجة يمكنه معها التقاط هذه الأسماء من كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله فقد بلغ الغاية القصوى في العبودية ، ولكنه غير مناسب للرواية التي عينت الأسماء .

والمعنى المذكور في تفسير الإحصاء وهو العدّ غير مناسب لدخول الجنة ، إذ قد يحصل ذلك من المشرك والمنافق ولهيئاً من أهل الجنة ، كما أن الله - تعالى - جعل استحقاق الجنة مشروطاً بهذّل النفس والمال .

قال تعالى : " إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة " (٤)

(١) راجع تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ٢٢ - ٢٣ : أحمد يوسف الدقاق / ط ٤ بيروت / ١٩٨٣

(٢) راجع معنى الإحصاء المراد في الحديث في تفسير أسماء الله الحسنى ٢٢ - ٢٤ ،

الأسماء والصفات ٦ ، لوامع البينات ٨١ - ٨٢ ، شرح المواقف ٣٥٥

(٣) سيأتى عرض الروايات المذكورة للحديث المجملّة والمفصلة راجع ص ١٦٨ - ١٧١ من الدراسة .

(٤) سورة التوبة من آية ١١١

وقال تعالى : " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً " (١)  
والجنة لا تستحق إلا ببذل النفس والمال فكيف يجوز الفوز بها بسبب إحصاء الألفاظ يعددها  
الإنسان عدداً في أقل زمان وأقصر مدة (٢) .

والمعاني المذكورة الباقية غير مناسبة للرواية المجملة ويكون مناسباً للرواية التي عينت الأسماء ،  
فالأسماء المعينة يمكن حسن مراعاتها وتدبر معانيها وحفظها .  
ونختار من هذه المعاني : أن المراد بالإحصاء في الحديث المذكور : حفظها ، ويؤيد  
اختيارنا ما رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة :

" لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحداً لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة " وهو وتر  
يحب الوتر (٣) .

وهذا المعنى يصلح للرواية المجملة ، وللرواية التي عينت الأسماء ، إذ الحفظ في اللغة  
يدور بين عدة معان منها الحراسة ومنها الاستظهار ومنها المراقبة (٤) ، بله وقد  
ورد به توقيف .

ويجدر بنا في هذا المقام أن نذكر شيئاً مما ورد من الروايات المجملة لهذا الحديث وشيئاً  
من الروايات التي عينت الأسماء . الروايات المجملة منها :

ما رواه الإمام البخاري في صحيحه بسنده عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة  
أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : " إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً ،  
من أحصاها دخل الجنة " (٥)

ومنها ما رواه البخاري قال حدثنا علي بن عبد الله ، حدثنا سفيان ، قال حفظناه من أبي  
الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رواية قال " لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحداً ، لا يحفظها  
أحد إلا دخل الجنة " وهو وتر يحب الوتر (٦)

ومنها ما رواه الإمام البخاري في صحيحه بسنده عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن  
أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال " إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة  
إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة " (٧)

(١) سورة الكهف من آية ١٠٧

(٢) راجع بهذا النقد في : أصول الدين ١٢١ ، لواضع البيانات ٨١

(٣) راجع صحيح البخاري كتاب الدعوات باب لله عز وجل مائة اسم غير واحد ٨٢ ط / مصطفى الحلبي ١٩٥٣

(٤) راجع مختار الصحاح مادة حفظ ١٦٢

(٥) راجع : صحيح البخاري كتاب التوحيد باب إن لله مائة اسم إلا واحداً ١٩٥ ط / ٤

(٦) سبق تخريجه راجع هـ (٣) من الصفحة نفسها .

(٧) راجع المصدر السابق كتاب الشروط باب ما يجوز من الاشتراط والتثنية في الإقرار والشروط  
التي يتعارفها الناس بينهم ٨٣ ط / ٣

ومنها ما رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال " لله تسعة وتسعون اسما من حفظها دخل الجنة " وأن الله وتر يحب الوتر (١) .

قال الإمام مسلم يوفى رواية ابن أبي عمر " من أحصاها (٢) " .

ومنها ما رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا " من أحصاها دخل الجنة (٣) .

وزاد همام عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - " أنه وتر يحب الوتر (٤) " .

ومنها ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة (٥) " .

وزاد فيه همام عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - " إنه وتر يحب الوتر (٦) " .

ومنها ما رواه الإمام ابن ماجه عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا " من أحصاها دخل الجنة (٧) .

ومنها ما رواه الإمام الترمذي من ثلاث طرق لم يعين فيها الأسماء (٨) .

ومنها عدة روايات ذكرها الإمام البيهقي في الأسماء والصفات ، والاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة من طرق متعددة ، ولم يعين فيها الأسماء (٩) .

أما الروايات التي عينت هذه الأسماء فأشهرها : ما رواه الإمام الترمذي في سننه بسنده عن صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم عن شعيب عن أبي حمزة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد " من أحصاها دخل الجنة ؛

(١) راجع صحيح مسلم . كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب في أسماء الله - تعالى - فضل من أحصاها ٢ / ٤٦٧

(٢) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٣) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٤) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٥) راجع مسند الإمام أحمد ٢ / ٢٦٧ طبع بيروت ١٩٨٣ م

(٦) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٧) راجع سنن ابن ماجه كتاب الدعاء باب أسماء الله عز وجل ٢ / ١٢٦٩ ط المكنة العلمية / بيروت

(٨) راجع سنن الترمذي ٥ / ١٩١ - ١٩٢ ، ١٩٣ ط المدينة المنورة ١٩٦٧ م

(٩) راجع : الأسماء والصفات للبيهقي تحقيق الكوثري / مطبعة السعادة بدون تاريخ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٥

هو الله الذى لا إله إلا هو ، الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ،  
المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، البارى ، المصور ، الغفار ، القهار ،  
الوهاب ، الرزاق ، الفتاح ، العليم ، القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ،  
السميع ، البصير ، الحكيم ، العدل ، اللطيف ، الخبير ، الحليم ، العظيم ، الغفور ، الشكور ،  
العالى ، الكبير ، الحفيظ ، المقيت ، الحسيب ، الجليل ، الكريم ، الرقيب ، المجيب ،  
الواسع ، الحكيم ، الودود ، المجيد ، الباعث ، الشهيد ، الحق ، الوكيل ، القسوى ،  
المثني ، الولي ، الحميد ، المحصى ، المبدئ ، المعيد ، المحيى ، المميت ، الحى ، القيوم ،  
الواجد ، الماجد ، الواحد ، الصمد ، القادر ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ،  
الآخر ، الظاهر ، الباطن ، الوالى ، المتعالى ، البر ، التواب ، المنتقم ، العفو ، الرؤوف ،  
مالك الملك ، ذو الجلال والإكرام ، المقسط ، الجامع ، الغنى ، المغنى ، المانع ، الضار ،  
النافع ، النور ، الهادي ، البديع ، الباقي ، الوارث ، الرشيد ، الصبور (١) .

وقد وردت عدة روايات فى تعيين أسماء الله الحسنى متبعة لرواية الإمام الترمذى منها :  
مارواه الإمام الحاكم فى المستدرک على الصحيحين عن الوليد بن مسلم عن شعيب بن أبسى  
حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -  
" إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة ، إنه وتر يحب الوتر ،  
هو الله الذى لا إله إلا هو ..... الخ " (٢) .

ومنها رواية أبى محمد الحسين بن مسعود الغراء البغوى فى شرح السنة (٣)  
ومنها رواية الإمام البيهقى فى الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة (٤) .  
ومنها رواية الإمام البيهقى فى الأسماء والصفات بطرق متعددة قال : أخبرنا أبو أحمد  
عبد الله بن محمد بن الحسين المهرجاني العدل ، أنا أبو بكر محمد بن جعفر أبى موسى  
المزكى ، ثنا محمد بن إبراهيم العبدى ، نا أبو عمران موسى بن أيوب النصيبى ، نا الوليد  
بن مسلم ، نا أبو نصر عمر بن عبد العزيز بن عمر بن قتادة ، أنا أبو عمرو بن مطر ، نا  
الحسن بن سفيان ، نا ، وحدثنا أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى  
السلمى أنا على بن الفضيل بن محمد بن عقيل الخزاعى ، أنا جعفر بن محمد المستفـاض  
الغريانى قال :

ثنا صفوان بن صالح نا الوليد بن مسلم نا شعيب بن أبى حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج  
عن أبى هريرة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن لله تسعة وتسعين اسماً  
مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر هو الله الذى لا إله إلا هو  
..... الخ " (٥) .

(١) راجع سنن الترمذى ١٩٢/٥ - ١٩٣

(٢) راجع المستدرک على الصحيحين للحاكم ١٦/١ / حيدر اباد الدكن / الهند ١٣٤١ هـ

(٣) راجع شرح السنة للغراء البغوى ٣٢ / ٥ - ٣٣ ت : شعيب الأرناؤوط ط ١ / ١٩٧١ م

(٤) راجع المصدر المذكور ١٥ - ١٦ المكتب الإسلامى / بيروت

(٥) راجع : الأسماء والصفات ٥



وقد تابع الترمذى فى تعيين الأسماء ، إلا أنه زاد الكافى ، ونبه على أن هذه الرواية — لفظ حديث الغريانى ، كما نبه على أن فى رواية الحسن بن سفيان الرافع بدل المانع ، وفى رواية النصيبى المغيث بدل المقيث (١) .

ثالثاً : فائدة التخصيص بتسعة وتسعين اسماً .

تبين فائدة التخصيص بتسعة وتسعين اسماً على المراد بالحصر فى العدد المذكور ، وفيه احتمالان :

الاحتمال الأول : ليس المراد من الحصر المنع من الزيادة عليها ، ونأى عليه تكون فائدة التخصيص بالعدد المذكور : أن هذه الأسماء أشهر الأسماء وأبينها معنى ، ويحتمل أن من أحصى من أسماء الله عز وجل — تسعة وتسعين اسماً دخل الجنة ، سواء أحصاها من الرواية المشهورة أو من غيرها ، أو من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ويحتمل أن يكون التخصيص بتسعة وتسعين للاستظهار ، وذلك كملك له ألف عبد فيقول القائل إن للملك تسعة وتسعين عبداً من استظهر بهم لم تقاوم الأعداء ، فيكون التخصيص لأجل حصول الاستظهار بهم إما لمزيد قوتهم وإما لكفاية ذلك العدد فى دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة ، ويحتمل أن تكون فائدة التخصيص أن معانى جميع أسمائه — تعالى — محصورة فى معانى التسعة والتسعين (٢) وهذا رأى جمهور العلماء (٣) .

الاحتمال الثانى : أن تكون الأسماء غير زائدة على هذا العدد ، ونأى عليه تكون فائدة التخصيص أن من أحصى تسعة وتسعين اسماً بأعيانها دخل الجنة (٤) . وهذا الاحتمال فيه دخل من وجوه :

(١) هذا الاحتمال يمنع أن يكون من الأسماء ما استأثر الله به فى علم الغيب عنده ، وقد ورد فى الحديث إثبات ذلك ، فقد روى الإمام البيهقى بسنده فى الأسماء والصفات عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : " ما أصاب مسلماً قط هم ولا حزن فقال اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماضٍ فىَّ حكمك

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . هذه الرواية مائة اسم ، ويحتمل أن يكون الكافى بدل الرافع فزاد النساخ الرافع خطأ ، ويدل عليه تنبيه الإمام البيهقى أن رواية النصيبى فيها الرافع بدل المانع ، وهذا معناه أن الرافع لم يذكر فى الرواية السابقة ، ويحتمل أن يكون الإمام البيهقى عد أسماء البارئ تعالى يملك الملك وذا الجلال والإكرام اسماً واحداً ، أو لم يعد لفظ الجلالة .

(٢) راجع أصول الدين ١٢٠ ، الأسماء والصفات ٦ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧ المقصد الأسنى ١٦٠ .

(٣) راجع : أصول الدين ١٢٠ ، الأسماء والصفات ٦ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧ المقصد الأسنى ١٥٩ ، لواحق البيانات ٧٤ ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ٥١/١ .

(٤) راجع : المقصد الأسنى ١٦٠ — ١٦١ .

عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته  
أحدا من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ”  
..... إلخ (١)

(٢) هذا الاحتمال يؤدى الى أن يختص بالإحصاء نبي أو ولي من أوتى الاسم الأعظم  
حتى يتم العدد ، وإلا فيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصا عن العدد ، وإذا كان الاسم  
الأعظم خارجا عن العدد بطل الحصر (٢)

وأضيف أنه مما يؤيد الاحتمال الأول ويبطل الاحتمال الثانى أنه قد وردت روايات  
أخرى فى تعيين أسماء الله الحسنى تخالف رواية الترمذى المشهورة بالزيادة والنقصان ،  
كما أنه وردت أسماء لله - تعالى - فى الكتاب أو السنة أو الإجماع لم ترد فى رواية  
الترمذى المشهورة ، ولم ترد فى بقية الروايات ، وأود أن أذكر شيئا من الروايات الستى  
عينت أسماء الله - تعالى - ولكنها تخالف رواية الترمذى المشهورة ، كما أود أن  
أذكر شيئا من الأسماء الواردة فى القرآن أو السنة أو الإجماع وتخالف ما جاء فى الرواية  
المشهورة للترمذى والروايات الأخرى المخالفة للترمذى  
أولاً : الروايات الواردة فى تعيين أسماء الله - تعالى - ، وتخالف رواية الترمذى  
المشهورة :

من هذه الروايات : رواية ابن حبان : حدثنا الوليد بن مسلم ، حدثنا شعيب  
ابن أبى حمزة ، حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله  
- صلى الله عليه وسلم - : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، إنه وتر  
يحب الوتر ، من أحصاها دخل الجنة ، هو الله الذى لا إله إلا هو ..... إلخ (٣)  
وهذه الرواية زاد فيها عن رواية الترمذى المشهورة : الأُحد ، ونقص الوالى والغنى (٤)  
ومنها رواية الإمام ابن ماجة قال : حدثنا هشام بن عمار ، ثنا عن الملك بن محمد  
الصنعانى ، ثنا أبو المنذر زهير بن محمد التميمي ، ثنا موسى بن عقبة حدثنى عبد الرحمن  
الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : إن لله تسعة  
وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، إنه وتر يحب الوتر ، من حفظها دخل الجنة  
وهى الله ..... إلخ (٥)

(١) راجع : الأسماء والصفات ٦

(٢) راجع : المقصد الأسنى ١٦٠

(٣) راجع مورد الظمان الى زوائد ابن حبان للحافظ نور الدين على بن أبى بكر  
المهيشي ٥٩٢ - ٥٩٣ ت : محمد عبد الرازق حمزة / المطبعة السلفية

(٤) هذه الرواية تنقص اسما ، ولعله من أخطاء النسخ

(٥) راجع : سنن ابن ماجة كتاب الدعاء باب أسماء الله عز وجل ٢ / ١٢٦٩ - ١٢٧٠

والأحظ أن فى هذه الرواية تكرار الرحيم والصمد ولعله اعتبر الوتر الرحيم اسما

واحدا ، والاحد الصمد اسما واحدا ، ولكن يتبقى اسما زائدا عن العدد ،

فيحتمل أن يكون الأُحد الصمد وبقية الحديث تفسير لاسم الله تعالى الوتر حيث

ان نهاية الحديث الوتر الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد

وعد بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المذكورة القدوس ، الغفار ،  
القهار ، الفتاح ، الحكم ، المعدل ، الحفيظ ، المقيت ، الحسيب ، الرقيب ، الواسع  
الحميد ، المحصى ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ، البر ، البديع ، الرشيد ، الصبور ، الكبير ،  
المنتقم ، مالك الملك ، ذا الجلال والإكرام ، المغنى .

وزاد : الأحد ، البار ، الجميل ، القاهر ، القريب ، الراشد ، الرب ، المبين  
البرهان ، الشديد ، الواقى ، ذا القوة ، القائم ، الدائم ، الحافظ ، الفاطر ،  
السامع ، المعطى ، الكافى ، الأبد ، العالم ، الصادق ، المنير ، التام ، القديم ،  
الوتر .

ومنها رواية أخرى رواها الإمام الحاكم عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة عن النبى  
— صلى الله عليه وسلم — قال : إن لله تسعة وتسعين اسماً ، من أحصاها دخل الجنة  
الله . . . . . الخ (١) .

وعد بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المشهورة : الغفار ، القابض  
الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، الحكم ، العدل ، المقيت ، الحسيب  
الحكيم ، الوارث ، القوى ، الولى ، الحميد ، المحصى ، الواجد ، الماجد ، المقدم  
المؤخر ، البر ، المقسط ، الرشيد ، الصبور ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، العفو  
مالك الملك ، الجامع ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع ،

وزاد الأحد ، الجميل ، الرب ، المبين ، الدائم ، الفاطر ، الكافى ، الصادق ،  
القديم ، الوتر ، القريب ، الإله ، الحنان ، المنان ، المخيث ، المولى ، النصير  
العلام ، المليك ، الأكرم ، المدبر ، المالك ، القدير ، الشاكر ، الرفيع ، ذا الطول  
ذا المعارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل (٢) .

ومنها رواية الإمام البيهقى فى الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة عن  
محمد بن سيرين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : " إن  
له تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة . الله . . . . . الخ (٣) .

وعد بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المذكورة : القهار ، القابض  
الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، الحكم ، العدل ، الحفيظ ، المقيت  
الحسيب ، الحكيم ، الوارث ، القوى ، الولى ، المحصى ، الواجد ، الماجد ، المقدم

(١) راجع : المستدرك على الصحيحين ١٧/١

(٢) ألاحظ أن الأسماء المذكورة فى هذه الرواية أربعة وتسعين اسماً ، وقد كرر المجيد

(٣) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف ١٦ - ١٧ ، وأيضاً الأسماء والصفات ٧ ،  
وألاحظ أيضاً أن هذه الرواية تنقص اسماً

المؤخر ، البر ، المقسط ، الرشيد ، الصبور ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، مالك الملك  
الجامع ، الغنى ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع .

وزاد : الأحد ، الجميل ، القاهر ، الرب ، المبين ، الدائم ، الحافظ ، الفاخر ،  
الكافى ، الصادق ، القديم ، الوتر ، القريب ، الإله ، الحنان ، البنان ، المغيث ،  
المولى ، النصير ، العلامة ، المليك ، الأكرم ، المدبر ، المالك ، القدير ، الشاكر ،  
الرفيع ، ذا الطول ، ذا المعارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل ، البارى ، المحيط .  
ثانياً : أسماء الله تعالى الواردة فى الكتاب أو السنة أو الإجماع ولم ترد فى  
الروايات التى عينت الأسماء :

السيد ، الذارى ، الصانع ، السبح ، الفعال ، الغالب ، الطالب ، الفافر ،  
القاضى ، الكاشف ، الجواد ، الرازق ، الغياث ، الناصر ، فلق الحب والنوى ، الديان  
الوفى ، سريع الحساب ، ذو انتقام ، الطبيب ، الشافى ، ذو العرش ، الفـرد  
شديد العقاب ، قابل التوب ، المنور ، مولج الليل فى النهار ، مخرج الحى من  
الميت ، المريد ، المتكلم ، الموجود ، الشىء ، الذات ، الأزل ، الأبدى ،  
رمضان (١) .

وقال الغزالى : بل لو تتبع الأحاديث لوجد ، ولو جوز اشتقاق الأسماء من  
الأفعال فتكثر الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى فى القرآن كقوله تعالى :  
" ويكشف السوء " (٢) .  
" يقذف بالحق " (٣) .  
" يفصل بينهم " (٤) .  
" وقضينا إلى بنى إسرائيل " (٥) .

فيشتق له من ذلك اسم الكاشف والقاذف بالحق والفاصل والقاضى ، ويخرج ذلك من  
الحصر (٦) .

وهذا القدر يتضح لنا أن التوقيف غير مقصور على الأسماء الواردة فى رواية الترمذى  
المشهور ، بل ورد التوقيف فى غيرها من الروايات ، كما ورد فى القرآن أو السنة أو  
الإجماع توقيف فى غير ما ذكرته الروايات ، وهذا يؤيد بشدة الاحتمال الأول الذى  
ارتضاه جمهور العلماء أنه ليس فى الحصر منع الزيادة .

(١) راجع هذه الأسماء فى : الأسماء والصفات ٢٢ - ٢٣ ، ٢٥ - ٢٦ ، ٣٧ ،  
٤٠ - ٤١ ، ٥٥ ، ٦٠ - ٦٢ ، ٦٥ - ٦٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٨ - ٧٩ ، ٨٧ ، ٩٣ .

و المقصد الأستى ١٥٧ - ١٥٨

(٢) سورة النمل من آية ٦٢ (٣) سورة سبأ من آية ٤٨

(٤) سورة الحج من آية ١٧ (٥) سورة الإسراء من آية ٤

(٦) راجع : المقصد الأستى ١٥٨



كما أننا لاننكر الأسماء الواردة في بقية الروايات المخالفة لرواية الإمام الترمذى وان ضعفها العلماء بحيث إن كل ما ذكر فيها مذكور في كتاب الله عز وجل أو في الأحاديث نصاً أو دلالة (١).

رابعاً : هل يعد اسم الله - تعالى - من جملة العدد المذكور ؟

من الناس من لا يعد لفظ الجلالة من هذه الجملة ، حيث إن الأسماء كلها مضافة إلى الله - تعالى - ، فكيف يعد هو منها !

وهذا الرأي ضعفه كثير من العلماء ، خاصة من يعتقد أن اسم الله الأعظم هو الله فكيف لا يعد من هذه الجملة (٢) .

ثم شرح الشيخ المقترح أسماء الله الحسنى بالتفصيل ، وذكر حظ العبد من كل اسم عدا بعض الأسماء تاركاً توضيح حظ العبد منها لوضوحه .

وقد شرح الإمام الجوينى ثلاثة وثمانين اسماً متابعاً لرواية الترمذى المشهورة في اثنين وثمانين ، وزاد اسماً هو المقدر (٣) ، وترك من رواية الترمذى المشهورة : الغفور ، الكبير ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، العفو ، الرؤف ، مالك الملك ، ذا الجلال والاكرام الجامع ، الغنى ، المانع ، الضار ، النافع ، الهادى ، الباقي .

أما الشيخ المقترح فقد تابع الإمام الجوينى فى ترك ما تركه شرحه بالإضافة إلى ترك شرح : المعز ، المذل ، السميع ، البصير ، الحى ، كما ترك ذكر المقدر - وهو - الاسم الذى أضافه الجوينى - وقد اعتاد الشراح لأسماء الله - تعالى - ترك شرح بعض الأسماء ، أو إضافة أسماء من رواية أخرى فقد زاد الزجاج شرح : اسم الله - تعالى - الأحد فى كتابه تفسير أسماء الله الحسنى ، وترك الغفر الرازى شرح :

الماجد ، الغفور ، وزاد شرح الأحد ، وترك الإمام القشيرى شرح : الرحمن ، الرحيم ، المتعالى ، الودود ، الغفور ، الوالى ، وزاد : الأحد ، الجميل ، الكافى .

ثم عقد الشيخ المقترح فصلاً فى اليدين والوجه والعينين وسائر النصوص الموهمة للتشبيه ، وذلك تبعاً للجوينى بدأه بقوله :

" ذهب شيخنا أبو الحسن إلى أن اليدين صفتان ، سميتان ، وإلى ذلك مال القاضى أبو بكر فى الهداية ، واختلف جواب شيخنا أبى الحسن فى العينين والوجه

(١) راجع : الأسماء والصفات ٨ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧

(٢) راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٢٤

(٣) هذا الاسم لا أجد له ذكراً فى كل ما روى من أحاديث فى تعيين أسماء الله عز وجل - وكذا فى ما استخرجه العلماء من الأسامى المذكورة فى القرآن أو السنة أو الأجماع

فتارة قال إنها صفات سمعية كما قال في اليمين ، وتارة تأول الوجه بحمله على الوجود ، وتأول العين على معنى الإدراك وهو للبصر ، وذهب غيره إلى تأويل اليمين أيضا ، وحمل ذلك على القدرة مع تأويل الوجه واليمين .

وأود أن أوضح أن بعض المتكلمين نسبوا إلى الشيخ الأشعري أنه أثبت الاستواء صفة للباري - تعالى - بثبوت زائدة على الذات <sup>(١)</sup> وكذلك أثبت الوجه والعينين ، كما أثبت أن اليمين صفتان <sup>(٢)</sup> ثبوتيتان وإثباتان على الذات للباري - تعالى - ، ونسبوا إليه أيضا القول بالتأويل في الوجه واليمين والعينين <sup>(٣)</sup> .

ولكن القدر المتاح من مؤلفات الشيخ ليس به ما يفيد أنه صار إلى القول بأن الظواهر المذكورة صفات كما لا يفيد أنه صار إلى القول بتأويلها، ولكنه أثبتها كما جاءت بلا كيف ، فهو يقول في الإبانة :

" إن الله - تعالى - استوى على العرش على الوجه الذي قاله ، وبالمعنى الذي أراده استواء منزها عن الممارسة والاستقرار والتمكن والحلول ، وأن له سبحانه يدين بسلا كيف ، وأن له سبحانه عينين بلا كيف " <sup>(٤)</sup>

وقال في رسالة أهل الشجر وهو يصدد شرح مذهب السلف في الأصول :

" ووقفت على ما نسبوه من ذكر الأصول التي عول سلفنا - رحمة الله عليهم عليها ، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها ، واتباع خلفنا الصالح لهم في ذلك ، وعدولهم عما صار إليه أهل البدع من المذاهب التي أخذوها وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة بها <sup>(٥)</sup> ثم قال : " أجمعوا على أن الله عز وجل - يسمع ويرى ، وأن له - تعالى - يدين - بسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ، من غير أن يكون جوازا ، وأن يديه - تعالى - غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشریفه لا دم عليه السلام - حيث خلقه بيده وتقريره لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله - مانعك أن تسجد لما خلقت بيدي " <sup>(٦)</sup> "

(١) ذكر ابن فورك أن هذا القول المنسوب إلى الأشعري خطأ وأنه كان يذهب إلى أن الاستواء فعل . راجع مجرد مقالات الأشعري ل ١٥٩ / ١

(٢) راجع مجرد مقالات الأشعري ل ١٥٩ / ١ أثبت الغلاني والباقلاني اليمين صفة واحدة . راجع : التمهيد ٢٩٢ في أصول الدين ١١١ .

(٣) راجع على سبيل المثال : الملل والنحل ١٠١ / ١ ، المحصل ١٨٢ ، شرح طوابع الأنوار ١٨٤ ، شرح المقاصد ١٨١ / ٢ ، شرح المواقيت ١٧٤ - ١٧٥ ، ١٧٧

(٤) راجع : الإبانة ٢١ - ٢٢

(٥) راجع : رسالة أهل الشجر ٣٢

(٦) سورة ص من آية ٧٥

وأجمعوا على أنه يجبي\* يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها—  
وشوابها فينفصلن يشاء\* من المذنبين ، ويحذب من يشاء\* كما قال ، وليس مجيئه حركة  
ولا زوالا ، وإنما يكون المجبي\* حركة وزوالا إذا كان الجائي جسما أو جوهرًا ، فإذا ثبت  
أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة\* (١)

وقال : " الرحمن على العرش استوى (٢) "

ولا يسعى استواءه على العرش استيلاء (٣) "

يتبين من خلال ما نقلناه من كلام الأشعري أنه لم يصرح بأن هذه الظواهر المذكورة  
صفات ثبوتية زائدة على ذات الباري — تعالى — ، وإنما يفهم منها أنه اتبع منهج السلف  
وهو إثبات هذه الظواهر بلا كيفية .

وقد تكون أقوال الشيخ الأشعري المذكورة مبثوثة في كتب أخرى له لم يتاح لنا الاطلاع  
عليها (٤)

أما الباقلاني فقد أثبت الوجه واليدين صفات سمعية ، واستدل على ذلك (٥)

أما تأويل هذه الظواهر فقد ذهب إلى ذلك كثير من المتكلمين (٦) ،

وأضيف أن الإمام أبا حنيفة أثبت الوجه واليد والنفس صفات للباري — تعالى — بلا  
كيف (٧) ،

وأن ابن كلاب ذهب إلى أن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وأن يديه وعينه ومصره صفات  
للباري — تعالى — لا هي هو ولا غيره (٨)

وأما المعتزلة فقد أولوا كل الظواهر الواردة (٩)

ثم أورد الشيخ المقترح شيئاً من احتجاج القاضي الباقلاني لنصرة مذهب الشيخ الأشعري  
في مذهبه القائل بأن هذه الظواهر المذكورة إنما هي صفات للباري — تعالى — وأورد  
شيئاً من ردود من اتجه إلى التأويل في هذه المسألة ،

(١) راجع : رسالة أهل الشجر ٧٢ — ٧٣

(٢) سورة طه آية ٥ (٣) راجع رسالة أهل الشجر ٧٥

(٤) نفى ابن القيم ما نسب إلى الأشعري من التأويل ، وقال ليس للأشعري في ذلك  
قولان أصلاً — راجع اجتماع الجيوش الإسلامية ١٣٣

(٥) راجع التمهيد ٢٩٥ — ٢٩٨

(٦) راجع : أصول الدين ٧٦ ، ١١٠ ، الارشاد ١٥٦ — ١٥٧ ، لمع الأدلة ٩٥ ،  
الشامل ٥٤٣ — ٥٢٠ ط إسكندرية ، أساس التقديس ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٦

(٧) راجع : الفقه الأكبر بشرح أبي المنتهي ١٤ / الهند ١٣٢١ هـ

(٨) راجع : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٣٠

(٩) راجع تأويل عبد الجبار على سبيل المثال في كتابه المختصر في أصول الدين ٢١٦  
— ٢١٨ ج ١ رسائل العدل والتوحيد / ط ١٩٨٧ دار الشروق .



ثم نقل قول الإمام الجويني " والمختار حمل اليدين على القدرة والوجه على الوجود والعين على الإبصار " .

وأضاف الشيخ المقترح أنه يمكن تأويل هذه الظواهر أيضا بوجوه أخرى ، وقد كُسا نبهنا سلفا إلى أن الإمام الجويني رجع عن التأويل في كتابه العقيدة النظامية واتبع منهج السلف إزاء الظواهر الواردة ، (١) .

ثم نقل عبارة الإمام الجويني : " كنا على نية الإضراب عن ذلك وقد ساق الكلام إليه فنتكلم فيه " .

وعلق بأنه إنما اعتذر لأنه غير بابه حيث إن اللاحق بذكر هذه الظواهر أن تذكر عند الحديث عن نفي التجسيم والتشبيه .

ثم تكلم الشيخ المقترح على بعض الظواهر الواردة في الأخبار والكتاب ، وقال فسي البداية لا بد من إزالة ظاهرها لمخالفتها المعقول ، ثم كرر ما ذكره عدة مرات مذها له إزاء هذه الظواهر : " إن بقي احتمال واحد في اللفظ بعد إزالة الظاهر تعين حمله عليه ، وإن بقي احتمالان فصاعدا لزم التوقف .

ثم ذكر بعض الظواهر الواردة في الكتاب والأخبار وتكلم عليها ، ولكنه توقف كثيرا في خبر ورد في الصوت وهو : " فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب " (٢)

فتكلم عن سنده وقال : إنما ذكره البخاري وحده دون أئمة الحديث تعليقا فقال : ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أنيس بغير إسناد مفضل ، فاحترز البخاري من أن يضاف إليه تصحيحه ، وقال ويذكر ، لأنه ليس كل مذکور صحيحا ، ولم يسم ابن عقيل وهو في سنده ومداره عليه ، لأنه ليس من شرط كتابه . . . . . وابن عقيل هذا عند أئمة الحديث مضطرب فيه . ثم ذكر أقوال العلماء في تضعيف ابن عقيل ، ثم أورد للحديث رواية أخرى من طريق عمر بن الصبح عن مقاتل بن حبان عن ابن جارود ، وعلق على سند هذه الرواية بأنه سند ضعيف جدا لا يثبت بمثله حكم في باقية بقول ، فكيف يحتاج به في صفات الرب - تعالى - (٣)

(١) راجع ص ١٠٨ من الدراسة

(٢) رواء البخاري تعليقا في كتاب التوحيد باب قول الله تعالى " ولا تنفصع الشفاعة عند الله إلا لمن أذن له ٤ / ٢٠٢

(٣) أرجأنا دراسة سند الحديث ورغبنا في أن يكون موقعها تعليقا على النص المذكور راجع ص ٢٨٩ - ٢٩٨ من النص المحقق .

ولتوضيح هذه المسألة أقول : ذهبت الحشوية الى أن كلام الباري - تعالى - حروف وبصوت (١) .

ويرى الأشاعرة أن كلام الله - تعالى - لا يتصف بالحروف والأصوات ، ولا شيء من صفات الخلق (٢) ، حيث إن الباري تعالى لا يفتقر كلامه الى مخارج وأدوات كما أن الكلام المركب من الحروف والأصوات حادث (٣) .

فقد قال الباقلاني مستدلاً على ما ذهب إليه الأشاعرة : " هذه الأشكال من الحروف لم تكن قبل حركة الكاتب ، وإنما يحدثها الله تعالى مع حركة الكاتب شيئاً فشيئاً ، ثم هي مختلفة الصور والأشكال ، ويدخلها الحصر والحد ، وتعدم بعد أن توجد ، وكل ذلك صفة المحدث المخلوق لمن كان له عقل سليم ، وأيضا فان حروف الكلمة يقع بعضها سابقاً لبعض ..... وما تقدم بعضه على بعض وتأخر بعضه عن بعض فهو صفة الخلق لصفة الحق ،

وكذلك الأصوات يتقدم بعضها عن بعض ، ويتأخر بعضها عن بعض ، ويخالف بعضها بعضاً ، وكل ذلك صفة كلام الخلق لصفة كلام الحق " (٤) .

والتحقيق أن الحديث ليس نصاً في إثبات الصوت للباري - تعالى - وإنما يحتمل وجوهاً منها :

(١) الوارد في الحديث نادى الله بصوت ، ولم يرد تكلم الله بصوت ، ولا قال بصوت ، ولا كلام الله أصوات ، وبخلاف إنما هو في أن كلام الله - تعالى - أصوات (٥) .

(٢) يحتمل أن يكون المراد يأمر الباري - تعالى - منادياً فينادى (٦) .

(٣) هذا الصوت ليس بموجود اليوم ، وإنما يكون يوم القيامة ، وكلام الله - تعالى - قديم بقدمه ، ومن زعم أن صفة الله تعالى - ليست بموجودة اليوم ، وإنما توجد يوم القيامة فقد جعل كلام الله - تعالى - مخلوقاً (٧) .

(١) راجع : الإنصاف ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، الإرشاد ١٢٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ ، رسالة لمعة الاعتقاد لابن قدامة الجماعيلي المقدسي ٧ / مطبعة الشار بمصر ط ١ / ١٣٥١ هـ .

(٢) راجع الإنصاف ٩٩ ، شرح الكبرى ٢١٨ .

(٣) راجع : الإنصاف ٩٩ ، شرح الكبرى ٢١٨ .

(٤) راجع : الإنصاف ٩٩ - ١٠٠ .

(٥) راجع : المصدر السابق ١٢٩ .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) راجع : المصدر السابق ١٣٠ .

(٤) ان كل ما أضيف الى الله - تعالى - لا يجب أن يكون صفة له ، فقد قال تعالى : " ان الذين يؤذون الله " (١) ، ومن ثم أن الأذية من صفته فقد كفر (٢) .

(٥) يحتمل أن الراوى أراد أن يوضح قوة النداء فعبر عنه بقوله بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب (٣) .

ويؤيده رواية الإمام البيهقى لهذا الحديث بلفظ " يحشر الله تعالى العباد - أو قال الناس - عراة بهما ، قلنا : ما بهما ؟ قال : ليس معهم شيء ، ثم يناديهم - فذكر كلمة أراد بها نداء يسمعه من بعد كما يسمعه كم قرب - أنا الملك ، أنا الديان ..... الخ (٤) .

وإذا تطرقت الاحتمالات فى تفسير هذا الحديث بطل أن يكون نصا فى الدلالة على إثبات الصوت للبارئ تعالى - .

\* \* \* \* \*

(١) سورة الأحزاب من آية ٥٧

(٢) راجع : المصدر السابق ١٣٠ - ١٣١

(٣) راجع : إرشاد السارى بشرح صحيح البخارى لأبى العباس شهاب الدين القسطلانى ١٠ / ٤٢٩ ط المطبعة الأميرية ١٣٢٣ هـ .

(٤) راجع : الأسماء والصفات ٧٨ - ٧٩

\* باب القول فيما يجوز على الله سبحانه وتعالى \*

تضمن كلام المقترح في هذا الباب عدة فصول :

ففي بداية الباب تحدث عن إثبات وجود الإدراك ، ثم عقد عدة فصول :

فصل في أن الإدراكات كلها خمسة

فصل في تعلق الرؤية بكل موجود

فصل في المانع من الإدراك

فصل في جواز رؤية الباري — تعالى —

فصل في الاستدلال على وقوع الرؤية الجائزة في الجنان

فصل في جواز تعلق بقية الإدراكات بذات الله — تعالى — .

وقد بدأ الباب بنقد الجويني في قوله " ما يجوز على الله سبحانه وتعالى " .

وأشار إلى أنه ينبغي أن يراد ما يجوز في أفعاله تعالى ، حيث إن الجواز يتطرق إلى أفعاله — تعالى — ، ولا يتطرق إلى ذاته ، وأشار إلى أن الجويني قدم الكلام في هذا الباب على جواز تعلق الرؤية بالباري — تعالى — ، ثم نبه إلى أن البحث في جواز تعلق الرؤية بالباري — تعالى — اقتضى تقديم مقدمة في إثبات الإدراك ، ثم النظر في حقيقتها ، ثم الكلام فيما يشترط فيه ، ثم النظر فيما باعتباره بهصح أن تكون الذات متعلقة له .

ثم انعطف إلى إثبات وجود الإدراك وقال : " فذهبنا أن الإدراك معبني يقوم بجزء العين ، ووافق على ذلك معظم المعتزلة " .

ثم ذكر مذهب ابن الجبائي : أن المدرك شاهدا وفائدا هو الحي الذي لا آفة به . ثم استدل المقترح لإثبات أن الإدراك معنى وفقا لمذهب القائلين بالأحوال ، كما استدل وفقا لمذهب القائلين بنفيها .

وأنوه بأن كل ما دل على إثبات الأعراض يدل على إثبات الإدراك (١) وقد سبق الاستدلال على إثبات الأعراض (٢)

(١) راجع : الإرشاد ١٦٦

(٢) راجع ص ٨٥ — ٨٦ من الدراسة ، ٦٨ — ٧١ من النص المحقق .

ثم ناقش ابن الجبائي في قوله إن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، والنزاهة  
عدة إلزمات :

فالنزاهة إثبات الإدراك من حيث نفاه ، وذلك أنه لا بد أن يشترط نفي آفة مخصوصة  
وهي المضادة للإدراك ، وحينئذ يكون قد أثبت الإدراك من حيث نفاه ، حيث إن نفسى  
كل آفة عن كل محل لا يصح ؛ إذ تقوم آفات عديدة بالمحل الواحد ، وحيث إن نفسى  
كل آفة عن محل الإدراك لا يصح ؛ إذ يجوز قيام بعض الآفات بمحل الإدراك ثم يبرأ ،  
فليس له إلا أن ينفي آفة مخصوصة تضاد الإدراك .

كما وجه إليه أن معنى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفيت عنه ، والذى نجده حالة  
الرؤية متعلق بالمرئى لا محالة ، فكيف يرد الى نفي الآفة ؟ والحياة ليست من الصفات  
المتعلقة .

كما ألزمه القول بأن العالم هو الحى الذى لا آفة به ، وقد سهقت ردود المقترح على  
ما ذهب إليه ابن الجبائي وهو بصدد مناقشته في مذهبه في إثبات السمع والبصر للبارى  
— تعالى — . (١)

ثم انعطف المقترح الى القول في حقيقة الادراك ، وأشار الى أن بعض الأصحاب  
حده ، وبعضهم منع حده ، وذكر بعض الحدود وناقشها ، ثم تعرض لبحث اختلاف  
الأصحاب في الإدراك هل هو من جنس العلوم أم لا ؟

وذكر أن من الأصحاب من ذهب الى أن الإدراك علم مخصوص متعلق بالموجود  
ولا يخرج من جنس العلوم ، وأن من الأصحاب من أثبت الإدراك مخالفا لأجناس العلوم  
وحكى أن القولين نقلا عن الشيخ الأشعرى ، ونقل عن الأستاذ الإسفرايينى نصرته  
للقول بأن الإدراك من جنس العلوم ، ونقل عن القاضى نصرته للقول بمخالفته لأجناس  
العلوم ، ثم استدلل للفريقين ،

ثم أشار إلى أن من أثبت الإدراك معنى من المعتزلة لا يستقيم منه أن يذهب الى  
أنه من جنس العلوم ، لأنه يشترط فى الإدراك ما لا يشترط فى العلم كما اتصال الأشعة  
والبنية والمقابلة ،

وقد ناقشهم فى هذه الشروط .

وقد نوه الشيخ المقترح باتفاق الأصحاب على أن الحياة شرط في وجود الإدراك فلا يجامع الإدراك ضد الحياة ، كما لا يجامعه العمى والصم ،

وفي هذا الصدد استنكر ما نقل عن صالح قبة من تجويزه قيام الإدراك بالعميين مع وجود العمى ، وتجويزه وجود العلم مع الموت ، وناقشه مبطلا ما ذهب إليه ، ومعلقا على أقواله بأنها نوع من السفسطة ، وأن ما ذهب إليه مما لا يلتفت إليه ولا يعتد به قولاً في النظريات .

ثم عقد فصلا في أن الإدراكات كلها خمسة ، وذكر اختلاف الأصحاب في ذلك . وأوضح أن جمهور الأصحاب ذهبوا إلى أن الإدراكات خمسة (١) ، وذهب السبب القاضى الباقلانى إلى أنها ستة ، والحاسة السادسة عنده ضرورة تختص في النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس كعلم الإنسان بنفسه ، وما يجده بها من الصحة والسقم واللذة والألم والغم والفرح والقدرة والعجز والإرادة والكراهة والإدراك والعمى وغير ذلك مما يحدث في النفس (٢) .

وأضيف أن النظام زاد حاسة يدرك بها لذة النكاح ، وزاد بعضهم حاسة يدرك بها ألم الضرب والجراح (٣) .

وزاد ضرار وحفص الفرد حاسة يرى بها البارى — تعالى — يوم الثواب في الجنة (٤) ثم نقل المقترح استدلال القاضى على الحاسة السادسة وناقشه في ذلك ،

ثم ذكر اختلاف الأصحاب في انحصار هذه الإدراكات في التجويز العقلى ، وحقق أن من الأعراض ما تنحصر قسمته بالعقل كالأكوان ومنها ما لا تتم فيه قسمة حاصرة ، فلسزم الوقف في إثبات الزائد .

ثم عقد فصلا في تعلق الرؤية بكل موجود ، وحكى اتفاق أهل السنة على جواز تعلق الرؤية بكل موجود .

وأنوه بأن هذا النقل غير مسلم ، فقد صار عبد الله بن سعيد بن كلاب والقلائسى إلى جواز رؤية كل ما هو قائم بنفسه (٥) فلا يجوز رؤية الأعراض عندهما وهى موجودة .

كما حكى المقترح اختلاف الأصحاب في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل

(١) راجع : أصول الدين ٩ ، تلخيص الأدلة ل ٢٩ / ١

(٢) راجع : التمهيد ٢٩ — ٣١

(٣) راجع : أصول الدين ١٠ ، تلخيص الأدلة ل ٢٩ / ب

(٤) راجع : الملل والنحل ١ / ٩١

(٥) راجع : أصول الدين ٩٢ ، تلخيص الأدلة ل ٩٤ / ١ — ب

موجود ، وذكر أن القدماء من الأصحاب كمعبد الله بن سعيد بن كلاب والقلائسي ذهبوا إلى أنه لا يجوز أن يتعلق ما عدا الرؤية بكل موجود ، وحكى عن الأشعري المصير إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود .

وأنتوه بأن الخلاف في هذه المسألة له ثمرة تظهر في أن الكلام الأزلي هل يصح أن يسمع أم لا ؟

فمن ذهب إلى أن الإدراكات يجوز أن تتعلق بكل موجود جواز تعلق إدراك السمع بالكلام الأزلي ، ومن ذهب إلى أن الرؤية فقط هي التي تتعلق بكل موجود ، وبقيت الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات ذهب إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع . فذهب الأشعري إلى صحة تعلق إدراك السمع بالكلام الأزلي ، وصار القلائسي إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع ، حيث إنه لا يصح أن يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً (١) ، وقد صحح البغدادى مذهب القلائسي ، وقال عليه أكثر الأمة (٢) .

ثم حكى اختلاف الأصحاب في الأكل في هل هي متعلق باللمس أم لا ؟ مشيراً إلى الإجماع على أن الأكوان في وقتنا هذا متعلق بالرؤية .

وأنتوه مرة أخرى بأنه لا يتم له تحقيق الإجماع ، حيث إن ابن كلاب والقلائسي منعسا رؤية الأغراض وصاروا إلى أنه لا يرى إلا القائم بنفسه (٣) .

ثم ذكر أن بعض الأصحاب ذهبوا إلى أن إدراك اللمس متعلق بجميع الأكوان ، وأن من الأصحاب من أنكز ذلك ، وهم أن حركة الأكوان تعلم عند اللمس ، وانتهى إلى تقرير جواز تعلق إدراك اللمس بالأكوان .

ثم ناقش مسألة رؤية الرؤية ، وحقق جواز رؤية الرؤية .

ثم عقد فصلاً في المانع من الإدراك وقرر أنه إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به القابل للشئ لا يخلو عنه أو عن ضده أو مثله .

وقد رفض المعتزلة المانع بالمعنى الذى ذكره الشيخ المقترح ، فقد ذكر الجبائسي وعبد الجبار أن المحل متى احتمل الإدراك فلا بد من وجوده (٤) . وإنما المانع عندهم القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب الكثيف غير الشفافة (٥) .

(١) راجع : أصول الدين ٩٧

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) راجع : أصول الدين ٩٧ ، تلخيص الأدلة ٩٤ / ١ - ب

(٤) راجع : المغنى ٩ / ١٢

(٥) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٧ - ٢٥٨

وقد اعترف بعض المعتزلة كالعلاف بالمانع على المعنى الذى ذكره الشيخ المقترح إلا أنه يجوز خلو المحل عنه وعن الإدراك (١)

ثم عقد فصلا فى جواز رؤية البارى - تعالى - ، وقد بدأ الفصل بحكاية المذاهب فى المسألة ، فذكر أن مذهب أهل الحق أن البارى - تعالى - يجوز أن يرى وذكر مذهب الشيعة والروافض والمعتزلة : أن البارى - تعالى - لا يجوز أن يرى وأضيف أن كثيرا من الفرق كالجهمية والزيدية والخوارج والنجارية وأكثر المرجئة ذهبوا إلى أن البارى - تعالى - لا يجوز أن يرى بالبصر (٢)

كما أضيف أن المعتزلة اتفقوا على أن البارى - تعالى - غير مرئى (٣) ، واختلفوا فى أن البارى - تعالى - هل يرى أم لا ؟

فذهب البغداديون منهم إلى أن البارى - تعالى - لا يرى شيئا ولا يرى ، وتأولوا ما ورد فى القرآن من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالاشياء (٤) ، وذهب البصريون إلى أن البارى تعالى لا يرى نفسه ؛ لأنه يستحيل أن يكون مرئيا لكنه يرى كل موجود من المرئيات ، ومحال الموانع عليه ؛ لأنها تجوز على الواحد منا من حيث يحتاج إلى الحواس فأنما يرى بها الحاضرات دون الغائبات (٥)

وأود أن أوضح أن جميع المذاهب اتفقت على أنه لا يجوز اتصال أشعة من البصر بذاته - تعالى - ، أو انطباع شيء يتمثل فى الحساسة منه ، وانفصال شيء من الرأى والمرئى واتصاله بهما ، فلا خلاف فى ذلك كما أنه لا خلاف فى جواز الانكشاف التام العلمى .

ومحل النزاع بين المذاهب أن الرؤية إذا كانت إدراكا فوق العلم ، هل هذا الإدراك لابد فيه من اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفى القرب المفرط أو البعد المفرط وتوسط الهوى المشف أم لا ؟ فصارت المعتزلة إلى أنه لا رؤية إلا بعد تحقق هذه الشروط ، وبناء عليه يستحيل أن يكون البارى - تعالى - مرئيا ، وذهب مشبهو الرؤية إلى أنه يجوز أن تقع الرؤية بدون هذه الشروط ، ويجوز أن تتعلق الرؤية بذات الله - تعالى - منزها عن الجهة والمكان (٦)

(١) راجع : المغنى ١٢/٩

(٢) راجع : الإنصاف ١٧٦ - ١٧٧ ، المغنى ١٣٩/٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٧ - ٢١٨

(٣) حكى الجوينى عن شروفة من المعتزلة قولهم أن البارى - تعالى - يرى نفسه. راجع : الإرشاد ١٧٦

(٤) راجع : أصول الدين ٩٧ - ٩٨

(٥) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، المختصر فى أصل الدين ٢١٤  
طلا دار الشروق ١٩٨٢

(٦) راجع محل النزاع فى : نهاية الأقدام ٣٥٦ المحصل ١٨٩ شرح المقاصد ٢ / ٨٢  
شرح المواقف ١٨٢



ثم انعطف المقترح الى ذكر الدليل العقلى على جواز رؤية البارى - تعالى - وقال :

" وعدة الأصحاب على تحقيق أن الوجود مصحح للرؤية "

وقد قدم المقترح الاستدلال على إمكان الرؤية وأخر الاستدلال على وقوعها فى الآخرة ، ويلوح لى أن ذلك بسبب أنه اعتمد فى استدلاله على وقوع الرؤية على إمكانها .

وأود أن أقرر الدليل الذى اعتمد عليه الأصحاب لإثبات إمكان الرؤية وهو أن الوجود مصحح للرؤية ، فأقول تصح رؤية الجواهر والأعراض ، وصحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجود ولا يتحقق عند العدم ، فلنزم أن يكون لصحة الرؤية علة ، لا متاع ترجيح تحقق صحة الرؤية عند الوجود على عدم تحققها عند العدم بلا مرجح ، وهذه العلة إما الحدوث أو الوجود ، والحدوث لا يجوز أن يكون مصححاً للرؤية ، حيث إنسه وجود مسبق بعدم ، والعدم لا تأثير له فى الحكم فتعين الوجود مصححاً للرؤية (١) .

وهذا الدليل لا يمكن الاطمئنان اليه دليلاً عقلياً قطعياً على إمكان الرؤية ويشهد بذلك أن كل من أورده قرنه بالعديد من الشبه والاعتراضات من الخصوم ، وتشاغل بالرد على هذه الشبه (٢) مما أفقد الدليل قيمته وأضعف قواعده .

وقد قرر المقترح هذا الدليل وتابع الأصحاب فى الجمع بينه وبين كثير من الشبه والاعتراضات وناقشها ، لكنه انتهى الى تحقيق أن صحة الرؤية فى المرئى لا تعلل ، حيث إن الوجود هو الذات والصحة حكم لها ، والشئ لا يوجب حكماً لنفسه .

كما حقق أن ذات البارى - تعالى - لا يحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل ، حيث إن معقولية التعليل لا تتحقق ، والبارى - تعالى - لا تفهم حقيقة ذاته ،

كما حقق الالتجاء إلى السمع للاستدلال على إمكان الرؤية .

وقد ذهب الى الالتجاء إلى السمع جمهور الأشاعرة ، فقد قال الشهرستاني :

واعلم أن هذه المسألة سمعية ، أما وجوب الرؤية فلا شك فى كونها سمعية ، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه ، وقد وردت عليه تلك الاشكالات ، ولم تسكن النفس فى جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية الى التقصى عنها كل الحركة ، فالأولى بنسب أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية . (٣) .

وكذلك التفتنا زانى عول على السمع دليلاً على الإمكان (٤) .

(١) راجع دليل إمكان الرؤية العقلى فى: أصول الدين ٩٨-٩٩ ، الإرشاد ١٧٧ ، نهاية

الأقدام ٣٥٧ ، شرح المقاصد ٨٤/٢

(٢) راجع على سبيل المثال: الإرشاد ١٧٧-١٧٨ ، نهاية الأقدام ٣٥٧-٣٦٧ ، شرح

المقاصد ٨٤/٢-٨٥

(٣) راجع: نهاية الأقدام ٣٦٩

(٤) راجع: شرح المقاصد ٨٢/٢

وأيضاً القاضي عبد الجبار استدل بالسمع على استحالة الرواية بجانب الاستدلال بالعقل ، حيث إن صحة السمع لا تقف عليها ، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فلا استدلال عليها بالسمع ممكن (١) .

لكن الشيخ المقترح ذهب إلى أن القاطع السمعى فى جواز الرواية : ابتهاج الأولين قبل ظهور البدع الى الله تعالى — بأن يرىهم وجهه الكريم ، ومن الأدلة السمعية عنده على جواز الرواية قصة موسى عليه السلام .

والشيخ المقترح هنا يختلف مع الجوينى والبغدادى فى قولهما إن العمدة فى الاستدلال على إمكان الرواية هو الدليل العقلى المذكور (٢) ، ويختلف أيضاً مع جمهور المتكلمين فى القاطع السمعى ، فبينما يرى هو أن القاطع فى الاستدلال على إمكان الرواية هو ابتهاج الأولين الى الله تعالى — بأن يرىهم وجهه يرى الشهرستانى والغفر الرازى والإيجى والتفتازانى والسبوسى أن القاطع السمعى وأقوى الأدلة هو قصة موسى عليه السلام — (٣)

ثم عقد فصلاً فى الاستدلال على وقوع الرواية الجائرة فى الجنان وعدّآ من الله تعالى — صدقاً .

فحكى عن الشيخ الأشعرى أنه ذهب الى أن قوله تعالى :  
” وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة “ (٤) .

نص فى الوقوع ، من حيث إن النظر إذا وصل بحرف الى كان نصاً فى الرواية ، ونقد ، بأن الأمثلة الواقعة فى اللغة العربية تحقق تطرق الاحتمال ، فقد وردت نصوص وصل فيها النظر بحرف الى . ولم يكن المراد هو الرواية .

وأنته بان القاضي عبد الجبار ذهب أيضاً الى أن النظر لفظ مشترك بين معان كثيرة ، وأنه إذا عدى بحرف الى يجوز أن يكون بمعنى الانتظار (٥) .

ثم انتهى المقترح الى أن النظر إذا عدى بالى ليس نصاً فى الرواية ، وإنما يتطرق إليه الاحتمال بأن يراد غير الرواية ، وإذا تطرق الاحتمال الى هذه النصوص الدالة على الرواية فلا مانع من أن تكون الرواية هى ظاهر هذه النصوص ، وهنا لا ينبغى التأويل وإزالة الظاهر ، حيث إن العقل لا يحيل الرواية بل يثبت جوازها .

(١) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٣٣

(٢) راجع أصول الدين ٩٨ ، الإرشاد ١٨١

(٣) راجع نهاية الأقدام ٣٦٩ ، المحصل ١٩١ ، شرح المقاصد ٨٢/٢ ، شرح المواقيف ١٨٨ ، شرح الكبرى ٣١٠

(٤) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣

(٥) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٤٦ — ٢٤٧

ثم ذكر المقتراح شبه المعتزلة ، فنقل أنهم تمسكوا بقوله تعالى :  
 " لن ترانى " (١) .

وناقشهم بأنه ليس لهم الاستدلال بهذه الآية على نفى الوقوع ؛ فإنهم ادعوا الاستحالة  
 وليس من مباحث من يدعى الاستحالة العقلية أن يستدل على نفى الوقوع ، فليس لهم  
 الاستدلال بهذه الآية على الاستحالة .

وأجاب بأن الآية تدل على نفى وقوع ما سأل موسى - عليه السلام - ، والذي سألته  
 موسى - عليه السلام - رؤية الباري - تعالى - فى الدنيا ، كما أن لن ليست  
 للتأبيد بل هى للتأكيد ، ونفى تأكيد الوقوع مصروف إلى ما سألته موسى وهو رؤية  
 الباري - تعالى - فى الدنيا .

ثم ذكر المقتراح أن الآية تدل على جواز الرؤية ؛ حيث إن سؤال موسى - عليه  
 السلام - يدل على اعتقاده الجواز ، والأنبياء معصومون عن الكبائر من المعاصى ، فكيف  
 ينسبون إلى اعتقاد ما يستحيل فى وصف الله - تعالى - !

ثم نوه بأن هذه المسألة تليق بالفصل المتقدم - الاستدلال على إمكان الرؤية -  
 ثم نقل أقوال المعتزلة فى سؤال موسى - عليه السلام - فنقل أن بعضهم ذهبوا  
 إلى أن موسى عليه السلام - سأل الله فى ذلك غالطاً .

وأوضح أن عبد الجبار ذكر أن الجبائى نقل عن بعض أهل التوحيد أنهم ذهبوا  
 إلى أن موسى - عليه السلام - سأل ذلك غالطاً وقال إن غلطه هذا لا يمنع أن يكون  
 صغيراً ، وذلك حيث إنه يجوز أن يكون موسى - عليه السلام - شاكاً فى جواز الرؤية  
 وقت سؤاله فبين الله تعالى - أن ذلك لا يجوز عليه بقوله

" لن ترانى "

(٢) " ومنقطع الجبل "

ثم ذكر قولهم أن موسى - عليه السلام - سأل الرؤية لقومه لأنفسه .

وأضيف أن هذا مذهب الجبائين وعبد الجبار ، واستدلوا عليهم موسى - عليه السلام -

فقال :

" ثبت إليك وأنا أول المؤمنين " (٣) .

يريد بذلك : وأنا أول من آمن من قومى بأن الرؤية لا تجوز عليك وإنما سألت ليثبتوا  
 بالجواب الصادر من قبلك أن ذلك لا يجوز عليك (٤) .

(١) سورة الأعراف من آية ١٤٣ (٢) راجع : المغنى ٢١٩/٤

(٣) سورة الأعراف من آية ١٤٣ (٤) راجع المغنى ٢١٨، ١٦٥/٤

وقد أجاب الشيخ المقترح على هذا القول بأن موسى - عليه السلام - قال :  
 \* أرزنى \* (١) وما قال أر قوس ، كما أن الجواب عن طلب المحال الرد على  
 من سأل ذلك في الجدل ، ليس لما سأل اليهود أن يجعل لهم إليها أجابهم في الحال  
 فأبى عليهم :

\* إنكم قوم تجهلون \* (٢) .

فلو كان موسى - عليه السلام - سأل عن محال لكان إجابته لهم في الحال بأنه ليس  
 يسرى ، ولما سأل ربه الرؤية .

ثم عقد فصلاً في جواز تعلق بقية الإدراكات بذات الله - تعالى - قرر فيه أن  
 الاتصالات المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة عليه تعالى ، كما قرر أن اللمس والذوق  
 والشم ليست هي الإدراكات ، بل هي عبارات عن الإدراكات . (٣)

ونقد الجويني في تجويزه تعلق كل الإدراكات بكل موجود مع قطعه باستحالة الاتصال  
 كما نقده في استدلاله على جواز تعلق الإدراكات بكل موجود بما استدل به على جواز  
 رؤيته كل موجود ، وعلل نقده بأن الجويني استدل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود  
 بأنها لما تعلق بالمختلفات وهي الجواهر والأعراض كان المصحح هو الوجود  
 المشترك بين المختلفات ، ولكن السمع والشم لا يتعلق بالجواهر والأعراض ، فهذه المقدمة  
 غير ثابتة في جميع الإدراكات ، فلا يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات .

كما نقد الجويني في إثباته بقية الإدراكات للباري - تعالى - بالدليل العقلي  
 الدال على إثبات السمع والبصر وهو نفى النقائص المضادة له ، وعلل نقده بأن العمدة  
 في إثبات السمع والبصر السمع ، ولم يثبت في هذه الإدراكات سمع ، فلا يثبت القول بهما  
 فلم يزم التسوقف .

(١) سورة الأعراف من آية ١٤٣

(٢) سورة الأعراف من آية ١٣٨

(٣) راجع الإرشاد ١٨٥ - ١٨٦

\* باب القول فى خلق الأعمال \*

بدأ المقترح هذا الباب بذكر المذاهب فى أفعال العباد هل هى مخلوقة لله  
— تعالى — أم للعبد ؟ وضبطها ، ثم ذكر أدلة أهل السنة والجماعة وأدلة  
المعتزلة السمعية والعقلية ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : حقيقة النسب .

فصل فى : الهدى والضلال والختم والطبع .

فصل فى : أن العبد قادر على كسبه .

فصل فى : أن القدرة الحادثة لا تبقى .

فصل فى : مقارنة القدرة الحادثة مقدورها .

فصل فى : أن الحادث فى حال حدوثه متعلق القدرة الأزلية .

فصل فى : أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد .

فصل فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى فى تكليف ما لا يطاق .

فصل فى : خروج الألوان والطعوم والأرايح من تعلق القدرة الحادثة .

فصل فى : خلاف المعلوم هل هو مقدر أم لا ؟

فصل فى : الرد على القائلين بالتولد .

فصل فيما ذهب إليه الفلاسفة فى علم الكون والغساد .

فصل فى : إرادة الكائنات .

فصل فى : ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من الكتاب على هذا الباب .

فصل فى : التوفيق .

فصل فى : تم القدرية .

وقد بدأ هذا الباب بذكر عبارة الجوينى " اغنى سلف الأمة قبل ظهور البسـدع  
والأهواء واضطراب الآراء على أن لا خالق إلا الله "

وفي إطار نقده لمقولة الجويني " إن كل مقدور لقادر فالله تعالى - قادر عليه ومنشئه " ذكر ضبطاً للمذاهب المقولة في أفعال العباد أعرضه فأقول : افتרכת المذاهب في أفعال العباد إلى فرقتين : فرقة نفت قدرة العبد وهم الجبرية بفرقة أثبتت القدرة للعبد ، وهذه الفرقة افتרכת إلى فرقتين : فرقة ذهبت إلى أن قدرة العبد لا تؤثر في متعلقها وهم الأشاعرة ، وفرقة ذهبت إلى أنها تؤثر واختلغوا فسي متعلقها على ثلاث فرق منهم من ذهب إلى أن متعلقها حال الفعل وهذا مذهب القاضى الباقلانى ومن نصر مذهبهم من ذهب إلى أن متعلقها وجه واعتبار وهذا مذهب الأستاذ الإسفرايينى ومن نصر مذهبهم من ذهب إلى أنها تؤثر في الوجود وهو لا افترقوا فرقتين : منهم من ذهب إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على خلاف إرادة البارى - تعالى - وهو لا محضاً للعبد الاستقلال بالفعل، وهذا مذهب المعتزلة ،

ومنهم من ذهب إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل ، لكن على أقدار قدرها البارى - تعالى - وأرادها وهذا مذهب الجويني في العقيدة النظامية (١)

وقد وجه المقترح النقد للجويني لقوله " إن كل مقدور لقادر فالله - تعالى - قادر عليه ومنشئه " في سياق نقله الإجماع على أنه لا خالق إلا الله - تعالى - ، حيث إنه ذهب إلى غير هذا المذهب في كتاب آخر ، كما نقل عن بعض شيوخ المذهب أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل .

وأود أن أشير إلى أن هذا النقد لا قيمة له ، فإذا كان الجويني ذهب في كتساب آخر غير ما ذهب إليه هنا وقرره ، فإن هذا ليس باضطراب ولا تناقض في مذهبه ، فإننى لاحظت أنه في الإرشاد والشامل يقرر مذهب الأشاعرة ويلتزم في أغلب الأحوال بآراء ومسالك جمهورهم في الاستدلال ، وليس شمة ما يمنع أن يقرر ما انفرد به من آراء ومسالك ، أو ما رجحه ، أو ما انتهى إليه في كتب أخرى ، وقد وجدته فسي كتابه البرهان في أصول الفقه والعقيدة النظامية يذهب مذهباً يخالف ما قرره في الإرشاد والشامل في كثير من دقائق الكلام .

وأضيف أن الجويني استدلل على أن البارى - تعالى - خالق لكل الأفعال فسي الإرشاد بثلاثة مسالك :

المسلك الأول : استدلل فيه بالقواطع العقلية الدالة على خروج العبد عن كونه مخترعاً للأفعال .

(١) راجع : العقيدة النظامية ٤٧ - ٤٩

والمسلك الثانى : ذكر فيه الدلائل على المعتزلة تفضى الى إيضاح تناقضهم

والمسلك الثالث : ذكر فيه الأدلة السمعية الدالة على صحة مذهب أهل الحق ، وقد قرن الجوينى هذه المسالك بالكثير من اعتراضات الخصوم والرد عليها (١) ، وقد قرر المقترح هذه المسالك وشرحها ، وقرنها بالكثير من اعتراضات الخصوم والإجابة عليها ،

ثم عرض شبه المعتزلة العقلية ، وأفانض فى مناقشتها ، وقرنها بالكثير من الاعتراضات والإلزامات ، وقرر بطلانها .

وأعود إلى توضيح رأى الباقلانى والأستاذ والجوينى فى أفعال العباد ، وقد ذكر المقترح هذه الآراء وهو يحدد ضيق المذاهب فى أفعال العباد وأود أن أتعرض لهما : أولاً : مذهب الباقلانى : نقل المقترح عنه أنه ذهب إلى أن قدرة العبد تؤثر فى حال الفعل ، ومعنى هذا المذهب : أن قدرة العبد تؤثر فى أخص وصف الفعل ككونه صلاة أو غضباءً أما قدرة الله - تعالى - فهى مؤثرة فى وجود الفعل وفى أعم وصفه .

وقد شرح الشهرستانى حال الفعل بأنها جهة من جهات الفعل حصلت من تعلسق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالشواب والعقاب (٢) وشرحها الأمدى بأنها هى ما تقوله المعتزلة إنها من توابع الحدوث والوجود ، وذلك لأن المفهوم من الفعل مطلقاً ومن كونه حادثاً أعم من المفهوم من خصوص القيام والقعود وغيره من الأفعال الخاصة من حيث هو قيام وقعود (٣) .

وبالرجوع إلى كتابى القاضى التمهيد والإنصاف وجدت أنه ذهب إلى أنه لا خالق إلا الله - تعالى - ، وأن العبد له كسب ، وقد قرر هذا المذهب وشرحه ، وقرنسه بالكثير من الأدلة العقلية والسمعية ، كما قرنه برد كثير من معارضات الخصوم وشبههم (٤) لكنه ذهب فى تفسير الكسب إلى أنه تضرع فى الفعل بقدرة تقارنه فى محله فتجعل به بخلاف صفة الضرورة من حركة الغالج وغيرها (٥) وفى الإنصاف قال " ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية " (٦)

(١) راجع : الإرشاد ١٨٨ - ١٩٧

(٢) راجع الملل والنحل ١ / ٩٨

(٣) راجع أبحاث الأفكار القسم الثانى ٨٦٤

(٤) راجع التمهيد ٣٤١ - ٣٤٨ ، الإنصاف ٤٣ ، ١٤٤٥ - ١٥٧

(٥) راجع التمهيد ٣٤٧

(٦) راجع الإنصاف ٤٥

ويتضح من تفسيره للكسب بأنه تصرف : أن القدرة الحادثة تؤثر ، لكن لم يتضح لنا متعلق تأثير القدرة الحادثة ،  
فبينما نجد أن الأشاعرة يشرحون حال الفعل - التي قال الباقلاني إنها متعلق تأثير القدرة الحادثة - بأنها صفة من كونه طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله - تعالى - وتأثيره ، وكونه طاعة في التأديب ومعصية في الإيذاء بقدرة العبد وتأثيره (١) .  
نجد أن الباقلاني يقرر أن كون الفعل طاعة أو معصية إنما هو بحكم الله - تعالى - لا بكونه خلقاً للفاعل ، حيث إن الأكل في الصيام ناسياً فعل العبد كما هو فعل له عند تعمده ، لكن الله - تعالى - حكم بأن أحدهما يبطل ويفطر ويذم ويعاقب عليه ، والآخر بالعند من ذلك ، وإن كان الجميع فعلاً للعبد (٢) .  
ومن الجدير بالذكر أن أقول أن ما وصلنا من كتب القاضى فى الكلام لا يتضح منها المذهب المذكور المنسوب له .

#### ثانياً : مذهب الإسفرايينى :

وقد نقل عنه المقترح أنه ذهب إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في وجه واعتبار الفعل ومعنى هذا المذهب كمعنى مذهب الباقلاني إلا أنه لما قال بنفسه الأحوال قال متعلق تأثير القدرة الحادثة وجه واعتبار .  
والأحظ أن المنقول هنا عن الإسفرايينى يخالف نقل جمهور علماء الأشاعرة عنه ، فقد نقل عنه الرازى والإيجى والتفتازانى والبيضاوى أنه يذهب إلى أن الفعل يقع بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بأصل الفعل (٣) .  
وهذا النقل يخالف ما نقله المقترح عنه ، فعلى نقل المقترح ينفرد اليسارى - تعالى - بالقدرة على أصل الفعل .

#### ثالثاً : مذهب إمام الحرمين :

وقد نقل عنه المقترح أنه ذهب إلى أن قدرة العبد تؤثر على أقدار خصصها البارى - تعالى - وأرادها .  
ومعنى هذا المذهب كما وضعه الجوينى فى العقيدة النظامية : \* السرب - سبحانه - وتعالى - مطالب عباده بأعمالهم فى حياتهم ، وداعيهم إليها ،

(١) راجع : المحصل ١٩٤ ، شرح المقاصد ٩٣ / ٢ ، شرح المواقيف ٢٣٩ ، شرح المقدمات فى العقائد ٥٣ / ٢ - ٥٤ .

(٢) راجع : الإنصاف ١٥٥ .

(٣) راجع السحب ١٩٤ ، شرح طوابع الأنوار ٣٨٩ ، شرح المقاصد ٩٣ / ٢ ،

شرح المواقيف ٣٩ .



وشبههم ومعاقبهم عليها في بالهم ..... .

وأنة أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ، ومكنهم من التواصل الى امثال الامر والانكشاف  
عن مواقع الزجر ، ..... . فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد  
واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله ، أو مستقر في  
تقليده ، مصمم على جهلة ، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قططسع  
طلبات الشرائع ، والتكذيب بما جاء به المرسلون ..... . ولا سبيل إلى  
المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة ؛ فإن الفعل الواحد  
يستحيل حدوثه بقادريين ؛ إذ الواحد لا ينقسم ..... . ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة  
الله عز وجل ؛ فإن الفعل الواحد لا بعض له ..... . ولا ينجلي من هذا البحر  
الملتطم ذكر اسم مختص ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلا لسوق قال :  
العبد مكتسب ، وأثر قدرته الاكتساب ، والرب تبارك وتعالى يخترع وخالق لما للعبد مكتسب قيل  
له : وما المكتسب ؟ وما معناه ؟ وأدبرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل ، فلا يجد  
عنها مهربا ، ..... . فإن قيل ما ذكرتموه إبطال منكم لأقسام  
الكلام وتتبع للمذاهب ، ولم توضحوا ما هو الحق بعد ؛ قلنا : ليس بمدرك الحق خفاء  
لمن وفق له ، وها نحن نبديه بالحرية من غير تعريض وتعريض على تقليد فنقول :

قدرة العبد مخلوقة للرب تبارك وتعالى ..... . والفعل المقدر بالقسرة  
الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه مضاف إلى الله - تبارك وتعالى - تقديرا وخلقاً (١) .  
وخلاصة مذهب الجويني المذكور أن الفعل يستند في وجوده إلى القدرة الحادثة  
والقدرة الحادثة يستند وجودها إلى سبب آخر هو قدرة الباري - تعالى - .

وقد نقد بعض الأشاعرة مذهب الجويني هذا نقدا غنيفا ، وأرجعوه الى مذهب  
الحكماء ، وألزموه القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادا ، وتأثير الطبائع  
في الطبائع إحداثا (٢) .

وقد تشكك الأشاعرة في المذاهب المذكورة المنسوبة إلى الأئمة الثلاثة :

فقد عقب الآمدى على مذهب الباقلاني المذكور بأن هذا الرأي بعض أقواله ، حيث  
إنه وافق في بعض أقواله شيخه الأشعري (٣) ، كما تشكك في المذهب المنسوب إلى  
الأستاذ الإسفراييني حيث عقب عليه بأن هذا ما يبعد عن الأستاذ مع اشتغاره بإنكسار  
الأحوال (٤) .

(١) راجع : العقيدة النظامية ٤٣ - ٤٨

(٢) راجع : الملل والنحل ١ / ٩٩ ، شرح المواقف ٢٣٩

(٣) راجع : أبكار الأفكار القسم الثاني ٨٦٤

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

وقد تشكك أيضا الفخر الرازي في المذهب المنسوب الى الأستاذ وقال :  
 " يشبه أن يكون هذا من قول الأستاذ ؛ فإنه نقل عنه أنه قال قدرة العبد تسوء شر  
 بمعينين " (١)

كما تشكك التفتازاني في المذهب المنسوب الى الجويني وقال :

" ثم المشهور فيما بين القوم ؛ والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين :  
 أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته كما هو رأي الحكماء ؛ وهذا خلاف ما صرح  
 به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه ؛ قال في الإرشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البسوع  
 والاهواء على أن الخالق هو الله ولا خالق سواه ..... إلخ (٢) "  
 وأعقب بأن الجويني صرح بمنهجه المذكور في العقيدة النظامية فلا ينبغي التشكك في  
 المذهب المنسوب إليه ؛ ولعل التفتازاني لم يطلع على العقيدة النظامية ؛ والنسب  
 المذكور يوضح أن التفتازاني لم يطلع على جميع مصنفات الجويني ؛ بل اطلع على  
 على ما وصل اليه منها .

وبينما تشكك بعض الأئمة في نسبة المذاهب المذكورة إلى أئمة الاشاعرة قطع السنوسي  
 من غير تردد بتنزيه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم وقال لعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة  
 جدلية لإفحام خصم قويت منافرة للحق ؛ فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج ؛ ولهذا قال  
 المشايخ لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا له ما يصدر منه على سبيل البحث ؛ وقد قال  
 الشريف (٣) شرح الأسرار العقلية نحو هذا قال : ما ينسب للقاضي والأستاذ إنما  
 صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصم (٤) "

وقال " والواجب تنزيه هؤلاء الأئمة عن اعتقاد ظاهر ما نقل عنهم لأن الموجود  
 في كتبهم الكلامية إنما هو ضد هذا المنقول عنهم وهو تعميم قدرة الله - تعالى - وإرادته  
 لجميع الممكنات ؛ ونقلوا إجماع السلف الصالح على ذلك ؛ ..... ويجب  
 تأويل ما صدر عنهم إن صح النقل بأنهم إنما قالوا على سبيل الجدل في مناظرة الخصم  
 المبتدعة ؛ والزامهم على مقتضى أصولهم الفاسدة أقوالا لم يقولوا بها ؛ ليظهر  
 لهم أنهم لم يبنوا فيما يقولون على أساس صحيح (٥) "

- 
- (١) راجع : الأربعين ٢٢٧ .  
 (٢) راجع : شرح المقاصد ٩٣/٢ .  
 (٣) راجع شرح الكبرى ٢٨٥ ؛ شرح الوسطى ل ٩٤ / ١ - ٩٧ / ١ (خ) رقم ٢٢١٤ /  
 ٢٥٦٩ الأزهر .  
 (٤) الشريف : ابن التلمسانى شرف الدين عبد الله بن محمد الفهرى ٦٤٤٢ هـ بشارح  
 المعالم في أصول الدين .  
 (٥) راجع : شرح الكبرى ٢٨٥ .  
 (٦) راجع : شرح المقدمات في العقائد ٥٥ / ٢ - ٥٧ .

والأحظ أن السنوسي في النص الثاني يخفف من حدة قطعه بتنزيهه هو لا الأئمة  
عن المذاهب المنسوبة إليهم بعد أن قطع في النص الأول بشتمهم .

والتحقيق أن التشكك في المذهب المنسوب إلى القاضي والمذهب المنسوب إلى  
الإسغراييني وارد ، حيث إنه لم يصل إلى أيدينا الكثير من مؤلفاتهم التي تحسم الشك  
بإثبات المذهب أو نفيه ، ولكن التشكك في المذهب المنسوب إلى الجويني غير  
وارد ، حيث إنه صرح به في العقيدة النظامية وإن قرر خلافه في الإرشاد ، حيث  
إنني قررت سلفاً أن الجويني في الإرشاد والشامل يقرر مذهب جمهور الأشاعرة .

ثم عقد فصلاً في حقيقة الكسب ، وقد افتتح الفصل بذكر سؤال الخصوم عن حقيقة  
الكسب ، فقد قالوا عنه ذكرتم ما لا يعقل ، والكلام على الشيء بالرد والقبول فرع كونه  
معقولاً ؟

وقد أجاب عن هذا السؤال بذكر حقيقة الكسب راوياً ما ذكره القاضي والأستاذ من أن  
القدرة الحادثة تؤثر في حال أو وجه واعتبار ، ومنه على تفريقهم بين الاختراع والكسب ،  
ومنوها بمذهب الجويني المذكور سلفاً والوارد في العقيدة النظامية ،  
ومشيراً إلى أن الذي انتضاه الجويني في الإرشاد إبطال قول من قال إن القدرة الحادثة  
مؤثرة .

ثم عقد فصلاً في الهدى والضلال والختم والطبع

وفي البداية نبه إلى أن هذا الفصل مقتضب من الأصل السابق ،

وقد عرض المذاهب في الهدى والضلال والختم والطبع ، فذكر أن مذهب أهل الحق أن  
الله - تعالى - يهدي من يشاء ، ويضل من يشاء ، وذكر أن المعتزلة على منعهم  
بناءً على أصولهم أن العبد خالق ، والضلال قبيح يتنزه الباري - تعالى - عنه ،  
فذهبوا إلى أن الهداية تنسب إلى الباري - تعالى - بمعنى أنه أعان عليها بخلق  
القدرة ، وأن الضلال يحمل على التسمية بالضلال أو المعاقبة ، ثم ذكر معنى الهدى  
أنه عبارة عن خلق العمل وإبداع المعرفة ، وأنه قد يطلق على الدعوة ، ونوه باختلاف  
النظار في هذا اللفظ هل هو مطلق على المعنيين المذكورين حقيقة ؟ أو هو حقيقة في  
خلق الهداية ومجاز في الدعوة ؟ ولما كان اللفظ محتملاً صار المعتزلة إلى صرفه عن  
حقيقته خلق المعرفة في الطلب - إلى جهة أخرى ،

ثم نبه إلى أنه لا ينكر أن اللفظ يحتمله غير أن الدليل العقلي قام على نسبة كل الموجودات  
إلى الله - تعالى - فلزم أن يكون هادياً بمعنى خلق الهداية وإبداع المعسارف ،

كما نبه إلى أنه لا ينكر أن الباري - تعالى - نصب الأدلة وأوضح السبيل ومعه  
الرسول ، وأن ذلك لا يناقض أنه خلق الهداية عقيب نظر الناظرين .

ثم شرح معنى الختم والطبع بأنهما عبارة عن خلق الضلال ، وحكى اختلاف المعتزلة  
في تفسيرهما موضحاً أنهم بين مفسر لهما بالتسمية بالضلال ، وبين مفسر لهما بأنهما  
سمة على القلوب يعلم الله - تعالى - بها الملائكة . حال العبد ، وبين مفسر لهما  
بأنهما معنى يخلقه الله - تعالى - في القلوب يضاد الهداية .

ثم عرض المقترح الأدلة السمعية التي تؤيد مذهب أهل الحق في تفسير الهندي  
والضلال والختم والطبع ، فذكر بعض الآيات القرآنية ، ونبه على أن الآيات الدالة على  
تفسير أهل الحق كثيرة ، ونبه إلى أن كثرة الآيات تفيد يقيناً ما ذهب إليه أهل  
الحق على وجه لا يرتفع بأحد التأويلات المذكورة على أحادها ، ثم استعرض شبه  
المعتزلة ، وما ذهبوا إليه من تأويلات وناقشها مبطلاتها .

ثم عقد فصلاً في أن العبد قادر على كسبه ، وقد افتتح الفصل بتقرير أن العبد  
قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه ، ثم ذكر مذهب الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلاً ، وأن  
تسمية العبد مكتسباً وفاعلاً من باب التجوز .  
وقد ناقش المقترح الجبرية مثبتاً القدرة الحادثة بما يستدل به على إثبات الأغراض ،  
وأخيف أن الأشعرى وجمهور الأشاعرة صاروا إلى أن الاستطاعة عرض .

وقد استدلل الأشعرى على ذلك بأن العبد يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما  
يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً  
بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره ، وكما وجب أن يكون متحركاً  
بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقه له لم يوجد  
إلا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعاً ، ومرة غير مستطيع صح وثبت أن استطاعته  
غيره (١) .

وقد خالف في كون الاستطاعة معنى غير المستطيع بعض النظار كالنظام وعلمى  
الأسوارى وأبى بكر الأصم حيث ذهبوا إلى أن الإنسان مستطيع بنفسه وأن الاستطاعة

(١) راجع : اللمع ٩٣

ليست معنى وراء المستطيع (١) ، كما ذهب غيلان وشامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر والغفر الرازي في المعالم إلى أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الأوقات (٢) ، كما ذهب حفص الفرد وضرار إلى أن الاستطاعة هي بعض المستطيع (٣) .

ثم وضع المقترح أن ما ذهب إليه الجبرية من أن تسمية العبد مكتسبا إنما هي على سبيل التجوز لا يلزم من أئمتنا من صار إلى أن القدرة مؤثرة في حال أو وجبه واعتبار كالقاضي والأستاذ ،

ثم نقل تفريق الجويني بين الحركة الضرورية وبين الحركة التي اختارها العبد .

وأود أن أوضح هذه المسألة فأقول بذكر الجويني وهو بصد الاستدلال على إثبات الاستطاعة للعبد : أن العبد إذا ارتعدت يده ثم أنه حركها قصدا فإنه يفرق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها ، والفرق بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين ، فإن الضرورية ماثلة للاختيارية قطعاً (٤) .

وقد نقد المقترح تقرير الجويني للقصد في كلامه ، حيث إن المكتسب لا يفتقر إلى قصد في حالة الذهول والغفلة ، فقد يقع المكتسب وهو غير مقصود إليه في حالة الذهول والغفلة ،

كما نقده لقوله بمماثلة الحركة الضرورية للحركة المكتسبة بأن التماثل إنما يفرض عند فرض اتحاد نوع الحركة واتحاد الحيز الذي اقتضت الحركة اشغال الجوهر له ، حيث إن ذلك من أخص أوصاف الكون .

ثم قرر استدلال الجويني على ثبوت الاستطاعة للعبد شارحاً ما أورده الخصوم عليه وبطلان له .

ثم عقد فصلاً في أن القدرة الحادثة لا تبقى ، وذكر أنه بعد ثبوت كون القدرة الحادثة عرضاً فذهب الأصحاب أن العرض لا يبقى ، ثم نقل توقف القاضي في بقاء الأعراض ، حيث إنه قد اتضح له بطلان القول بأن الباقي باق بقاء ، لما فيه من قيام المعنى بالمعنى ،

(١) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٩ - ٢٦٠

(٢) راجع المصدر السابق ٢٦١ - ٢٦٢ ، المعالم ٨٢ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٢

(٣) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٦٢

(٤) راجع : الإرشاد ٢١٥

وتوضيح ذلك أن قداماً الأصحاب كعبد الله بن سعيد بن كلاب ذهبوا إلى أن الباقي باق ببقاء<sup>(١)</sup> ، وكان مسلكتهم في الاستدلال على استحالة بقاء الأعراض أنها لو بقيت لبقيت بقاء قائم بها ، فلما اتضح للبلقاني بطلان هذا المسلك لجأ إلى المسلك الآخر وهو أن العرض لو بقي لاستحال عدمه ، وأيضاً لم يستقم له هذا المسلك ؛ حيث إنـه صار إلى أن الفاعل المختار يصح منه الإعدام ، وصار إلى التفارقة بين عدم الطارئ وعدم السابقت على الوجود ، ولما لم يستقم المسلكان توقف في بقاء الأعراض .

وأود أن أشير إلى أن القاضي جزم بعدم بقاء الأعراض فيما وصل إلينا من كتبـه التمهيد والإنصاف<sup>(٢)</sup> .

ثم عرض استدلال الجويني على عدم بقاء الأعراض ونقده في تقريره للدليل ؛ حيث إن الجويني ذكر أن العرض لو بقي لكان عدمه إما بالضد أو انتفاء شرط أو فاعل . فرأى المقترح أن هذه القسمة غير حاصرة ، وأن الذي ذكره الجويني إنما هو مذاهـب النظر في جهة عدم الجواهر ، ثم قرر عدم بقاء الأعراض ، وعرض دليلاً يعتمد على قسمة حاصرة تتردد بين النفي والإثبات .

وأود أن أوضح دليـله فأقول : لو بقيت الأعراض لاستحال عدمها ؛ لأنها لو عدمت إما أن يكون عدمها عدماً واجباً أو جائزاً ، ومحال أن يكون عدمها بحكم الوجوب والعدم الجائز لا بد له من مقتضى ، والمقتضى إما أن يكون نفساً ما يقدر عدمه أو زائداً ، ومحال أن يكون المقتضى نفسه ، والزائد إما نفي أو إثبات ، والنفي لا يقتضـي له ، والإثبات إما أن يضاد العرض أو لا يضاده ومحال أن يضاده وما ليس بضد إما أن يقتضى بإيثار واختيار أو لا ، ومحال أن يكون لا بإيثار واختيار ، وإن كان بإيثار واختيار فالفاعل لا بد له من فعل ، والعدم لا يصح أن يكون فعلاً ، فاستحال عدم الأعراض ، وبهـذا يثبت عدم بقائها .

ثم عقد المقترح فصلاً في مقارنة القدرة الحادثة مقدورها ، وفي البداية قرر أن مقارنة القدرة الحادثة مقدورها ليس باعتبار كونها قدرة وإنما هو من أحكام كونها عرضاً ؛ إذ العرض هو الذي يعرض ويـزول . ثم نقل ما ذكره الجويني أنه إذا ثبت استحالة بقائها لزم استحالة تقدمها ؛ إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور ، فيكون المقدور مقدوراً بقدرة معدومة وذلك محال .

(١) راجع : مقالات الإسلاميين ٢ / ٥٢

(٢) راجع : التمهيد ٣٨ ، ٣٢٥ ، الإنصاف ١٦

وقد نقد الجوينى لبنائه استحالة تقدم القدرة على استحالة بقائها بأن القدرة ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه ، فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها قبل المقدور . وتعدم ويوجد مثلها فالمقارنه متعلقة والسابقة متعلقة .  
وأشير الى أن الجوينى ذهب إلى أن استحالة بقاء القدرة الحادثة يلزم منه استحالة تقدمها على الفعل ، مقررا بذلك مذهب الأشعرى وجمهور الأشاعرة ؛ حيث إنهم ذهبوا الى أن القدرة الحادثة عرض ، وأنها لا تبقى ، فامتنع تقدمها من جهة استحالة بقائها ؛ وقد استدلوا على اللزوم بأن الفعل إما أن يكون حادثا مع الاستطاعة ففى حال حدوثها أو بعدها ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى وقد ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقى وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة (١) .

وأضيف أنه إذا كان الجوينى قد قرر فى الارشاد امتناع تقدم القدرة الحادثة بنسأ على استحالة بقائها ، فهو قد رفض هذا اللزوم فى البرهان ، وأشار الى أن مذهب الأشعرى مختلط فى المسألة (٢) ، وحينئذ يتضح أن النقد الذى وجهه المقترح لا قيمة له .

وأود أن أضيف أن جمهور أهل الحق ذهبوا الى أن القدرة الحادثة تقارن الفعل (٣) ، وذهب المعتزلة والضرارية وبعض الكرامية إلى أن الاستطاعة سابقة على الفعل (٤) وللمعتزلة تفصيل فى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، فقد ذهب عبد الجبار إلى أن المقدورات على ضربين : مبتدأ ومتولد ، فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ، ثم فى الثانى يصح منه فعله ، والمتولد على ضربين :

- ١ - يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي
  - ٢ - لا يتراخى عن سببه كالمجاورة مع التأليف .
- فما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ ، وأما المتراخى عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات ، وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت (٥) ومن الجدير بالذكر أن الاستطاعة والطاقة والقوة عند أهل الأصول إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحد (٦) .

(١) راجع : اللمع ٩٣ ، التمهيد ٣٥٥ ، المحصل ١٠٥ - ١٠٦ ، شرح المقاصد ١٧٧/١ .

(٢) راجع : البرهان ٢٧٧/١ .

(٣) راجع : الفقه الأكبر للشافعى ٣٤ ، اللمع ٩٣ ، شرح الماتريدى للفقه الأكبر لأبى حنيفة ١٠ / الهند ١٣٢١ هـ ، التمهيد ٣٢٥ ، البرهان ٢٧٧/١ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ ، شرح المقاصد ١٧٧/١ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ - ٣٩١ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٩ ، متن المواقف ١٥٢ ، عمدة الحقائق لأبى البركات النسفى ٢١٦ / فت :

(٥) إبراهيم عبد الشافى إبراهيم / رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة .

(٦) راجع شرح الأصول الخمسة ٣٩١ - ٣٩٢ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ .

## والاستطاعة قسمان

(١) الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء ، وهي المعنية بقوله - تعالى - : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " (١)

ولا خلاف في أن هذه الاستطاعة سابقة الفعل .

(٢) الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة التي من شأنها التأثير - لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله - تعالى - وهي المعنية بقوله - تعالى - : " ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون " (٢)

وهذه الاستطاعة هي محل النزاع ، هل هي متقدمة على الفعل أم مقارنته له (٣) .

ثم عقد فصلا في أن الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية . فذكر مذهب الأصحاب أن الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية ، وأن المعتزلة ذهبوا إلى أنه لا يصح أن يكون الفعل في حال الحدوث مقدورا . ثم أشار إلى أن هذه المسألة سهلة المدرك ، إذا حققت ارتفع منها الخلاف مع ما وقع فيها من التصايح .

وقد حقق المسألة بأن الشيء قد يكون مقدورا ويراد به تأتى وقوعه للقادر ، وهذا المعنى قد يعبر عنه بالصلاحية ، وهذا المعنى للمقدور لا يخفى تحققه قبل وقوع الفعل ، ويكون الشيء مقدورا على معنى حصوله منسوبا إلى القادر ، ولا خلاف أن نسبة حصول الوجود إلى القادر لا تصح قبل الوقوع ، وإنما تصح حالة الوقوع . ثم قرر استدلال الجويني على مذهب أهل الحق وناقش المعتزلة فيما ذهبوا إليه مبطلا مذهبهم .

ثم عقد فصلا في أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، فذكر أن مذهب الأصحاب أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، كما ذكر مذهب المعتزلة في تتعلق القدرة بالمتماثل والمتضاد والمختلف ،

ولتوضيح هذه المسألة أقول : ذهب أهل الحق إلى أن القدرة الحادثة لا تتعلق بالضدين ، بل لا تتعلق بمقدورين مطلقا (٤) ، وذلك بناء على أن القدرة الحادثة مقارنتة للفعل .

(١) سورة آل عمران من آية ٩٧

(٢) سورة هود من آية ٢٠

(٣) راجع التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ ، ٢٦٣

(٤) راجع الفقه الأكبر للشافعي ٣٥ ، الملحق ٩٥ ، متن المواقف ١٥٣



وقد استدل الأشعرى على أن القدرة الحادثة لا تتعلق بالضدين بأن شرط القدرة الحادثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها ؛ لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور لجاز وجودها وقتين وأكثر ، ولجاز وجودها أبدا ولا فعل ، فلما استحال أن تكون القدرة الحادثة أبدا موجودة ولا يوجد فعل ، مع أن الأمر والنهي قائمان استحال أن توجد القدرة الحادثة ولا مقدور وقتا واحدا ، وإذا استحال وقتا واحدا أن توجد القدرة الحادثة ولا مقدور وجب اشتراط أن وجودها وجود مقدورها ، ولو وجد التصرف مع عدم القدرة عليه لا ستغنى في وجوده عنها ، كما أنه لو وجدت الحركة مع عدم محلها لاستغنت في الوجود عنه ، ولم تحتج إليه ،

فلو قامت القدرة الحادثة بالشئ ، وضده لوجب وجود الشئ وضده ، وذلك محال (١) .

أما المعتزلة فقد اختلفوا :

فذهب المتقدمون منهم إلى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتضادات ، ولم يذهبوا هذا المذهب في المختلفات والمتماثلات ،

وذهب المتأخرون منهم إلى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات كما تتعلق بالمتضادات ،

وتردد ابن الجبائي فقال :

قدرة القلب تتعلق بمتعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وقال مرة أخرى كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى ، وقال مرة تتعلق كل واحدة بمتعلقاتها جميعا غير أن كلا لا يؤثر في متعلقات الأخرى (٢)

وذهب عبد الجبار إلى أن القدرة الحادثة تتعلق بالوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل ، ولا تتعلق بأزيد من ذلك ، إذ لو تعدت في التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حصر لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد ، وذلك يوجب أن يمانع أحدنا القديم — تعالى — ،

أما المختلفات فيجوز أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات في المحل الواحد في وقت واحد ،

وأما المتضادات فإن القدرة الواحدة متعلقة بها ، ولكن على البديل ، فلا يصح من القادر الجمع بين الضدين في محل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلا عن الآخر (٣)

(١) راجع : اللع ٩٥ ، رسالة أهل الشجر ٨٥ — ٨٦

(٢) راجع : المعنى ١٤ / ٢٢٢ ، متن المواقيف ١٥٣ ، شرح المقاصد ١ / ١٧٨ — ١٧٩

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤١٥ — ٤١٦

ثم نقل المقترح عن ابن سريج وابن الراوندى قولهما إن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين على البديل مع اختلاف مأخذهما .

وأضيف أن ابن الراوندى ذهب إلى أن القدرة الحادثة صالحة للضدين مع أنسبه قائل بمقارنة القدرة الحادثة لمقدورها (١) وهو وإن اتفق مع عبد الجبار في قوله بتعلق القدرة الحادثة بالضدين على البديل ، إلا أنه مختلف مع المعتزلة في قولهم بأن الاستطاعة متقدمة على الفعل .

وأضيف أنه قد نقل عن الإمام أبي حنيفة قوله إن القدرة الواحدة تصلح للضدين (٢) ، وقد عاتبه الشيخ أبو المعين النسفى على ذلك (٣) .

كما أن الفخر الرازى ذهب إلى أن القدرة الحادثة تصلح للضدين ، بناءً على أن القدرة هي المزاج المعتدل والسلامة الحاصلة في الأعضاء ، وقد ذهب إلى أنه إذا أضيف إلى القدرة بالمعنى المذكور الداعى الجازم صارت القدرة مع الداعى الجاسم سبباً مقتضياً لحصول الفعل وحينئذ لا تصلح للضدين (٤) .

ثم قرر استدلال الجوينى على أن القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، ووضح سبب اعتماده في الاستدلال على مقارنة القدرة لمقدورها ، وأجاب عن كثير من شبه المعتزلة ثم عقد فصلاً فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى في تكليف ما لا يطاق .

وقد قال في بداية الفصل : " فصل معقود فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى في تكليف ما لا يطاق " .

وقد لاح من كلام المقترح أن ما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى أنه يجوز تكليف ما لا يطاق يستدعى عقد فصل لتحقيق مذهب الأشعرى .

ولتحقيق محل النزاع في تكليف ما لا يطاق ذكر المقترح أربع صور لما لا يطاق وهي :

- ١ - أنه يطلق على ما استحال وجوده في نفسه كفرض اجتماع الضدين
- ٢ - ويطلق على ما كان ممكناً في نفسه إلا أنه ليس من جنس المقدور كالألوان
- ٣ - ويطلق على ما هو من جنس المقدور إلا أنه لم تجر العادة بخلق القدرة عليه كالطيران في الهواء
- ٤ - ويطلق على ما جرت العادة بخلق القدرة عليه إلا أنه لا قدرة عليه حالة الأمر

(١) راجع مقالات الإسلاميين ١ / ٣٠٠ ط / النهضة ١٩٦٩م ، شرح الأصول الخمسة

٣٩٨ ، متن المواقف ١٥٣ ، الكامل في اختصار الشامل ل ١٥٠ ب /

(٢) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧١ ، عمدة العقائد ٢١٦

(٣) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧٢

(٤) راجع : المعالم ٨٣ - ٨٤

ثم أشار إلى أن الإطلاقات المذكورة تشترك في جهة واحدة وهي نفي الطاقة ، والطاقة هي القدرة .

كما قرر أن ما لا يطاق بالإطلاق الأول مقدور ، وكذا بقية الإطلاقات ، إلا أن الإطلاق الأول لا يصح أن يكون مقدوراً أصلاً ، والإطلاق الثاني يصح أن يكون مقدوراً لله - تعالى - ، والإطلاق الثالث وإن انتفت القدرة عليه إلا أنه يجوز أن يكون مقدوراً لنا ، والإطلاق الرابع - انتفاء القدرة - مخصوص بالإضافة إلى لى بعض الأزمنة .

ويجدر بنا بعد أن اتضح معنى ما لا يطاق أن نوضح معنى التكليف .  
فقد عرفه القاضى الباقلانى بأنه الأمر بما فيه كلفة ، والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة (١)  
ولم يرتض الجوينى هذا الحد ، وعرفه بأنه إلزام ما فيه كلفة (٢)

وأما عند المستزلة فقد نقل عبد الجبار عن ابن الجبائى أنه قال مرة : التكليف هو إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومثقة ، وقال مرة هو الأمر والإرادة للشيء الذى فيه كلفة على المأمور به ، وقال مرة إنه الأمر بما على المرء فيه كلفة ، وقال مرة من وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف ، من حيث أوجب الله - تعالى - فى عقله ما عليه فيه كلفة ، فقام ذلك مقام أمره بإياه بذلك (٣) .

وقد اختار القاضى عبد الجبار أنه إعلام المكلف أن عليه أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحقه بذلك (٤) .

وبعد أن اتضح معنى التكليف وصور ما لا يطاق أود أن أوضح محل النزاع فى تكليف ما لا يطاق فأقول ذهب الإيجى والتفتازانى إلى أن تكليف ما لا يطاق على ثلاث مراتب :

- ١ - أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه ، وقد نقل الاتفاق على جوازه ووقوعه .
- ٢ - أقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين ، وقد نقل تردد الأصحاب فى القول بجواز التكليف به ، ونقل ساجقى زادة الاتفاق على أنه لا يقع ولا يجوز (٥)
- ٣ - المرتبة الوسطى ما أمكن فى نفسه لكنه لم يقع متعلقا لقدرة العبد كالصعود إلى السماء . وهذا الذى وقع النزاع فى جواز التكليف به وهو جائز لكنه غير واقع (٦)

(١) راجع : البرهان ١ / ١٠١

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) راجع : المغنى ١١ / ٢٩٣ ، المحيط بالتكليف ١١

(٤) راجع : المحيط بالتكليف ١١

(٥) راجع نشر الطوالع ٢٩٢

(٦) راجع شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ، شرح المواقف ٣٣١ - ٣٣٣

وأضيف أن الجويني في الإرشاد نقل عن الأشعري أنه قال بوقوع التكليف بالمحال لذاته (١) ثم نقل عنه تردد في جواز تكليف من لا يعلم كالمغشى عليه والميت (٢) ، وفي الشامل نقل عنه تردد في التكليف بما لا يطاق فنقل عنه تجويزه عقلا تكليف ما لا يطاق ، وكذلك التكليف بشئ مع دوام المنع ، كما نقل عنه أنه قال مرة لا يجوز التكليف بالجمع بين الضدين ولا بالإقدام على الفعل مع دوام المنع عنه وتحقيق العجز عنه ، ولم يبين ذلك على القبح العقلي (٣) والاحظ أن الجويني نقل عن الشيخ الأشعري في الشامل تردد في التكليف بالمحال لذاته ونقل عنه في الإرشاد القول بوقوعه ، ولكنه في البرهان حقق مذهب الأشعري فقال : " نقل الرواية عن الأشعري أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق (٤) ، ثم نقلوا عنه اختلاف في وقوع ما جوزه من ذلك ، وهذا سوء فهم بمذهب الرجل ، فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة (٥) "

وأود أن أشير إلى أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة عند الأشعري من حيث إن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إن ذلك غير مستطيع كما أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى ، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه (٦) "

وإذا رجعنا إلى ما وصل إلينا من كتب الأشعري نجد في اللمع يستدل على جواز تكليف ما لا يطاق بقوله تعالى :

" أنبئوني بأسماء هؤلاء " (٧) "

معقبا بقوله : يعني أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرُونَ عليه ، وأيضا فقد أخبر أنهم يدعون إلى السجود فلا يستطيعون (٨) فإذا جاز تكليفه إياهم فمن الآخرة ما لا يطيقون جاز ذلك في الدنيا ، وقد أمر الله تعالى بالعدل ، وقد قال :

" ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم " (٩) "

- (١) راجع : الإرشاد ٢٢٧ - ٢٢٨ الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال أن الأول يرجع لمحالية المأمور به والثاني يرجع لمحالية التكليف. راجع : حاشية العطار على شرح السحلي لجمع الجوامع لابن السهكي ١ / ٢٦٩ ط دار الكتب العلمية / بيروت .
- (٢) راجع : الإرشاد ٢٢٦ - ٢٢٨ (٣) لما لم يصل إلينا الشامل كاملا لجأنا إلى مختصره لابن الأمير واعتبرناه تلخيصا للشامل راجع : الكامل في مختصر الشامل ل / ١٦٢ / ١
- (٤) كالشهرستاني وأبي البركات النسفي. راجع : الملل والنحل ١ / ٩٦ ، عمدة العقائد ٢٢٤ (٥) راجع : البرهان ١ / ١٠٢ - ١٠٣
- (٦) راجع : المصدر السابق ١ / ١٠٣ ، الملل والنحل ١ / ٩٦
- (٧) سورة البقرة من آية ٣١
- (٨) قال تعالى : " يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون " . سورة القلم آية ٤٢
- (٩) سورة النساء من آية ١٢٩ . راجع : اللمع ١١٣ - ١١٤

ويؤخذ من هذا الاستدلال أنه يستدل على جواز تكليف العبد بما لا قدرة له على فعله

لكنه ذهب في نفس الكتاب إلى القول بعدم جواز التكليف مع عدم الجارحة ووجود العجز<sup>(١)</sup>.

وقال : " فإن قال قائل أليس قد كلف الله — تعالى — الكافر الإيمان ؟ قلنا له نعم ، فإن قال أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له لو استطاعه لآمن ، فإن قال أفكلفه ما لا يستطيع ؟ قيل له هذا كلام على أمرين : إن أردت بقولك إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا ، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم " <sup>(٢)</sup>.

وذلك من حيث إنه اشترط لصحة التكليف صحة البدن وسلامة آلات فعله وصحة العقل <sup>(٣)</sup> وأود أن أوضح أن مقتضى مذهب الأشعرى أن التكليف كلفاً واقعاً على خلاف الاستطاعة من حيث أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين عنده ، وأنها تقارن المقدور ، فلا يكون المكلف قادراً حالة الأمر ، أما غير المقدور أصلاً فلا نستطيع الجزم بمذهب الأشعرى فيسـهـ لاضطراب النقل عنه ، ولغعد الكثير من مؤلفاته .

أما رأي الجويني في تكليف ما لا يطاق فقد صرح في الإرشاد بجواز التكليف بالمحال لذاته وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات <sup>(٤)</sup> .

واستدل على جوازه ، واستدل على وقوعه ناقلاً عن الشيخ الأشعرى القول بوقوعه <sup>(٥)</sup> وقد انتهى إلى رأي آخر في كتابيه العقيدة النظامية والبرهان ففي العقيدة النظامية اشترط أن يكون المأمور به ممكناً في نفسه وجوداً ووقوعاً وقال : " فلا يجوز التكليف بجمع الضدين ، والكون في مكانين في وقت واحد " <sup>(٦)</sup> .

وفي البرهان قال : " إن تكليف ما لا يطاق إن أريد به ورود الصيغة كقوله تعالى " كونوا قردة خاسئين " <sup>(٧)</sup> .

فهذا غير متمنع ، وإن أريد به طلب الفعل : فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب <sup>(٨)</sup> .

وقال : " فإن قيل قد كلف الله — تعالى — أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به — وكان سبحانه أخبر بأنه لا يصدق ، فكان هذا تكليفاً منه أن يصدقه بألا يصدق ، وهذا طلب جمع النقيضين ؟

(١) راجع : اللمع ١٠١

(٢) راجع : المصدر السابق ٩٩

(٣) راجع : رسالة أهل الثغر ٨٦

(٤) راجع : الإرشاد ٢٢٦ — ٢٢٨

(٥) راجع : المصدر السابق ٢٢٦ — ٢٢٨

(٦) راجع : العقيدة النظامية ٥٧

(٧) سورة البقرة من آية ٦٥

(٨) راجع : البرهان ١ / ١٠٤

قلنا لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه على معنى تحقيق الطلب ، ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسله والتزام شرائعه ، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين ففى التصديق فلا " (١)

وأود أن أخص المذاهب فى تكليف ما لا يطاق فأقول :

نقل الإيجى والتفتازانى تردد الأشاعرة فى التكليف بالمحال لذاته (٢)

ونقل ساجقلى زاده الاتفاق على أنه لا يقع ولا يجوز (٣) ،

وجوزه الجوينى فى الإرشاد ، ورجع عنه فى العقيدة النظامية والبرهان (٤) ،

وجوزه ابن السبكي فى جمع الجوامع (٥) ،

أما المحال لغيره (٦) فقد نقل الإيجى والتفتازانى الاتفاق على جوازه وعدم وقوعه إذا كان مقدورا فى نفسه لكنه غير متعلق لقدرة العبد (٧)

أما إن كان المحال لغيره ليس مقدورا لتعلق علم البارى — تعالى — بعدم وقوعه فقد نقل المحلى عن أبى حامد الإسفرايينى والغزالى وابن دقيق العيد أنه ممنوع (٨)

أما مذهب الماتريدية فى تكليف ما لا يطاق :

فقد قال أبو البركات النسفى بعدم جوازه (٩)

ومنع ابن المهام التكليف بالمستحيل لذاته أو فى العادة ، أما المستحيل باعتبار علم الله — تعالى — بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختارا وهو مما يندخل تحت قدرة العبد فقد جوزوه ، ونقل أنه لا خلاف فى وقوعه كتكليف أبى جهل وغيره من الكفرة بالإيمان — العلم بعدم إيمانه والإخبار به (١٠)

أما مذهب المعتزلة فهم قد منعوا التكليف بما لا يطاق لقبه (١١)

(١) راجع : البرهان ١ / ١٠٤

(٢) راجع : شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ، شرح المواظف ٣٣٢ — ٣٣٣

(٣) راجع : تنشر الطوالع ٢٩٢

(٤) راجع : العقيدة النظامية ٥٧ ، البرهان ١ / ١٠٤

(٥) راجع : شرح جمع الجوامع ١ / ٢٦٩

(٦) المحال لغيره هو المقدور فى نفسه ، وهو إما يكون مستنعا عادة كالمشى من الزمان والطيران من الإنسان وإما أن يكون مستنعا عقلا وهو المستنوع لعلم الله — تعالى — بعدم وقوعه كالإيمان لمن علم الله — تعالى — أنه لا يؤمن ، أما المحال لذاته فهو غير المقدور ، وهو مستنوع عادة وعقلا كالجمع بين الضدين . راجع شرح المحلى لجمع الجوامع ١ / ٢٧٠

(٧) راجع : شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ، شرح المواظف ٣٣٣

(٨) راجع : شرح المحلى لجمع الجوامع ١ / ٢٧٠

(٩) راجع : عمدة المقائد ٢٢٤

(١٠) راجع : المسامرة لابن المهام ١٠٩ — ١١٠ ومعه المسامرة بشرح المساميرة للشيخ محيى الدين عبد الحميد / ط المصحف التجارية ١٣٣٤ هـ

(١١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٧ و ٨ ، ٤٥٠ ، ٤٥١

ثم نقل المقترح عبارة الجوينى : " واختلف جواب أبى الحسن فى جواز تكليف من لا يعلم كالميت والمهشى عليه " .

وقد علق المقترح على هذه العبارة بأن الأصحاب تكلموا فى ذلك فقالوا ——— القول بتجوز تكليف ما لا يطاق لا يجوز تكليف كل من لا يفهم الخطاب ، وأن من الأصحاب من جعل القول فى تكليف من لا يعلم من باب تكليف ما لا يطاق .

وأود توضيح هذه المسألة . فأقول : هذا التكليف يسمى التكليف المحال ، وقد ذهب الأشعرى إلى القول بعدم صحة التكليف مع عدم العلوم كلها فى اللمع ورسالة أهل الشفر (١) ،

وذهب الجوينى إلى ذلك فى العقيدة النظامية ، واشترط فى المكلف حضور عقله الذى يتمكن به من فهم الخطاب (٢) ،

وذهب إلى ذلك الغزالى (٣)

وقد جوز الباقلانى تكليف الحى الذى لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه ، إلا أنه لم يجوز تكليف الميت والجناد .

ثم عرض المقترح استدلال الجوينى على جواز التكليف بالمحال ، وناقشه مستعرضا لبعض الاعتراضات ومجيبا عنها

ثم قال " ونقل عن الشيخ أنه جوز وقوع التكليف بالمحال وقد نقل فى غير هذا الكتاب أن بعض أصحاب أبى الحسن يخالفه فى ذلك وينزعم أنه جائز غير واقع " وتوضح هذه العبارة أن الجوينى نقل فى الإرشاد عن الشيخ الأشعرى تجوز وقوع التكليف بالمحال وأنه نقل فى البرهان عن الأصحاب أنهم نقلوا عن الأشعرى اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه من ذلك .

وعبارة الجوينى فى البرهان " نقل الرواء عن الأشعرى أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه من ذلك " (٥)

وفى الشامل نقل : بعض من يجوز التكليف بالمحال أنه قال واقع شرعا (٦)

وعبارة المقترح لا تفيد هذا المعنى ، ولكن تفيد أن الجوينى نقل أن بعض الأصحاب يخالف الأشعرى فى قوله بوقوع التكليف بالمحال ويذهب إلى جوازه مع عدم وقوعه

(١) راجع : اللمع ١٠١ ، رسالة أهل الشفر ٨٦ — ٨٧

(٢) راجع العقيدة النظامية ٥٦

(٣) راجع : الاقتضاد فى الاعتقاد ١٥٠

(٤) راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٦٢ / ١

(٥) راجع : البرهان ١ / ١٠٢ — ١٠٣

(٦) راجع الكامل فى اختصار الشامل ل ١٦٢ / ١

ولعل نسخة البرهان التي وقعت في يد الشيخ المقترح كان بها كلمة خلافاً بدلاً من كلمة اختلافاً الواردة في النسخة المحققة المذكورة سلفاً .

ثم أشار المقترح إلى أن الجويني ذكر في تقرير وقوع التكليف بالمجال قضية —  
أبى لهب ، كما أشار إلى أنه منع وقوع التكليف على هذا الوجه في كتاب آخر وإن ذكر  
أبا جهل بدلاً من أبى لهب (١) .

ثم استدل المقترح على جواز التكليف بالمحال كما استدل على عدم وقوعه ، وبيّح  
من ذلك أنه ذهب إلى تجويزه وعدم وقوعه ، ثم عقد فصلاً في خروج الألوان والطعوم  
والأرايح عن أن يحكم عليها بجواز تعلق القدرة بالحادث بها ، وذكر أن مذهب أهل  
الحق خروجها عن أن تكون مقدورة بالقدرة الحادثة ، كما ذكر موافقة المعتزلة على  
ذلك ، وتسليمهم أن الألوان لا تقع متولدة من فعل العبد كما لا تقع بإشارة ، ثم ذكر  
استدلال الجويني وناقشه مقوراً بالسلك المعتمد عنده وهو وجد أن التفرقة بين نسبة  
اللون القائم بنا إلينا وبين نسبة الحركة الرعشية إلى أيدينا ، ووجد أن زمانة تمتنع  
معها الحركة ولا نجد مثل تلك الحالة بالنسبة إلى الألوان والطعوم .

ثم ذكر فصلاً في خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا ؟

وفي البداية قرر أن خلاف المعلوم — هو ما علم الله — تعالى — أنه لا يقع — لا يخرج  
عن كونه مقدوراً لله — تعالى — يتعلق علمه بانتفاء وقوعه .

ثم قرر أن خلاف المعلوم غير مقدور للقدرة الحادثة ، حيث إنها لا تتعلق بالضدين  
وإنما تتعلق بما وقع منهما ، أما على مذهب ابن سريج ومن وافقه من الأصحاب — أن  
القدرة الحادثة صالحة للضدين — فيلزمهم أن القدرة صالحة لخلاف المعلوم ، وإن لم  
يقع من المقدورين التي هي صالحة لكل واحد منهما على البديل إلا أحدهما ، ثم حقق  
أن الخلاف في هذه المسألة لا حاصل له لعدم توارد المختلفين على مورد واحد ، وذلك  
حيث إن خلاف المعلوم يصح أن يقال إنه غير مقدور بمعنى أن القادر لم يوقعه ، كما  
يصح أن يقال هو مقدور بمعنى أنه متمكن من إيقاعه ، فمن نظر إلى الوقوع قال ما علم الله  
أنه لا يقع فلا يقع قطعاً ، فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور مع أن القادر لا يوقعه ، ومن  
نظر إلى أن المقدور هو المتمكن من إيقاعه

قال القادر متمكن من إيقاعه وإن لم يوقعه ، وهو ممكن باعتبار ذاته وتعلق العلم  
بأنه لا يقع لا ينفي إمكانه .

(١) راجع : رأى الجويني في : البرهان ١١٤/١



ثم عقد فصلا في الرد على القائلين بالتولد

وقد ذكر فيه أن مذهب أهل الحق في المتولدات أنه لانسبة بينها وبين القدرة الحادثة كما ذكر أن مذهب المعتزلة أن المتولدات مقدورة للقدرة الحادثة بواسطة إيقاع السبب ، وأنهم لم يذكروا تولدا في محل القدرة إلا العلم المتولد عندهم عن النظر

وفي البداية نوه المقتراح ببطلان قولهم إن المتولد فعل فاعل السبب ، حيث إن الأثر الواحد يمتنع أن يكون لمؤثرين ، ومن ضرورة القول بتأثير السبب فيه امتناع تأثير القادر فيه ،

ثم أشار إلى أن الجويني نقل في الإرشاد عن المعتزلة قولهم إن المتولد فعل فاعل السبب ، وفي الشامل نقل اتفاقهم على ذلك ،

ونوه بأن نقله في الشامل اتفاقهم على ذلك غير مسلم ، حيث إن النظام قد ذهب إلى أن المتولدات مضافه إلى البارئ - تعالى - لا على معنى أنه فعلها ، ولكن خلق الأجسام على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث ولم يقل إنها لفاعل السبب ، كما أن حصص الفرد ذهب إلى أن ما يقع مائنا للقدرة على قدر اختيار المسبب هو فعل لفاعل السبب ، وما لا يقع على قدر اختيار المسبب كالتقوى عند الاندفاع ونحوه فليس ذلك من فعله ، كما أن ثمانية ابن أشرس ذهب إلى أن المتولدات حوادث لا فاعل لها ، وأشار إلى أنني قد علقت في موضحا مذاهب ومقالات المعتزلة فيما هو مقدور القدرة الحادثة وما هو غير مقدور لها (١) .

ثم ذكر المقتراح أن المولدات عند المعتزلة أربعة أصناف : الاعتماد ، والمجاورة والنظر المولد للعلم ، والوهي المولد للآلام ، كما ذكر اختلاف الجبائي وابنه في المولد هل هو الاعتماد أم الحركة منوها بأن ما ذكره هو محصل ما أشار إليه الجويني مسن مذاهبهم وتفصيلاتهم الطويلة وخطبهم فيما يولد وما لا يولد .

وأود أن أوضح مذهب الجبائيين في السبب المولد فأقول : ذهب أبو هاشم إلى أن السبب المولد للفعل في غير محله أو في غير محاذاته ليس إلا الاعتماد ، وعند الجبائي أن الحركة والاعتماد جميعا يولدان (٢) ، ولهم خبط كما أشار الجويني في المسألة أود أن أذكر شيئا منه فأقول :

(١) راجع ص ٣٧٩ - ٣٨٠ من تعليقنا على النص المحقق .

(٢) راجع : المغني ١٤ / ٩

ذهب ابن الجُبَّائِي إلى أن المتولدات التي تعدّ عليها عن محل القدرة عليها يولدها الاعتماد فقط ، وله تفصيل طويل في ذلك ، فقد ذهب مرة إلى أن التأليف يتولد عن الاعتماد ويولده على وجهين :

(١) يولد الكون ، ويولد التأليف من بعد الكون

(٢) أن يفعل فيه تأليفا بعد تأليف الاعتمادات ، وإن لم يفعله بعد الكون ،

وقال : الاعتماد يولد الصلّة والوهن في الجسم ، ويولد الوهن الألم ، وقال مرة : والمماس لا تولد ، والتوليد إنما يكون بالاعتماد وما يتولد عنه كالوهن وغيره ، وقال مرة لا يمتنع أن يكون الاعتماد مولدا للألم والوهن جميعا ، وقال مرة فيما يوجد في المحلل الذي يحصل فيه الاعتماد وغيره كالألم الذي يحل محل الاعتماد والوهن أن الوهن يولده ، وقال مرة إن اعتماد الجسم عليه يولده ، وقال في الألم الذي يحدث في محل الوهن — حالا بعد حال أنه يجوز أن تكون الحركات تولده ، ويجوز أن يكون الاعتقاد يولده . والظاهر في كتبه المنع من كون الحركات مولده ، ولكنه ذكر أن الحركة تولد الاعتماد جريا على طريقة أبيه . (١)

ثم نوه المقترح بأن قاعدة التولد قد استقرت بعد القول في أعمال العباد ، وإنما ذكرها جريا على طريقة صاحب الكتاب .

ثم ذكر اختلاف المعتزلة في أفعال الباري — تعالى — هل تقع متولدة أم لا ؟ وحكى أن بعضهم صار إلى منع ذلك ، وبعضهم جوزه ، ثم ذكر استدلال الجويني على أن المتولد لا يتعلق بالقدرة الحادثة مقررأ له وشارحا وموردا على المعتزلة الكثير من الإلزامات ، مع عرضه لكثير من تفصيلات مذهبه في التولد منتهيا بالاعتذار عن أنه كاد أن يخرج عن شرط الكتاب .

ثم عقد فصلا فيما ذهب إليه الفلاسفة في عالم الكون والفساد

وفي البداية أشار إلى أن المقصود بهذا الفصل ذكر مستند المعتزلة فيما ذهبوا إليه من القول بالتولد ، فإنهم يستندون إلى مذهب الفلاسفة الصائرين إلى أن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها إنما هو من آثار الطبائع والقوى ، وما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية ، وما يجري في العالم العلوي العرى عن النار والهواء والماء والأرض فهو من آثار نفوس الأفلak وعقولها

(١) راجع تفصيل ابن الجُبَّائِي في : المغني ١٣٨/٩ — ١٣٩

ثم أشار الى أن الكلام فى هذا الصدد جره إلى النظر فى الأسباب ، وإلى الكلام فى المبدأ الأول عند الفلاسفة .

ثم انعطف الى شرح مذاهب الفلاسفة فى هذا الصدد ، فذكر أن الذى صار اليه أرسطو ومن تابعه من المتأخرين كابن سينا والغرابي (١) ونحوهما أن واجب الوجود لذاته ليس إلا واحد من كل وجه ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

والأحظ أنه يلوح من هذا النص أن الشيخ المقترح يرى أن الغرابي وابن سينا يستندون فى قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إلى أرسطو .

ولما كان هذا الأصل هو مستندهم فى نظرية الصدور كان من الجدير بالذكر أن أتكلم عن المصدر الذى أستند اليه الغرابي وابن سينا فى قولهم بالصدور فأقول :

إن قضية عزوما ذهب اليه الغرابي وابن سينا إلى أرسطو ليست مسلمة ، فقسد تكلم فيها ابن رشد قائلا :

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطروهم الأمر ألا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية (٢) .

ثم علق ابن رشد على مذهب الغرابي وابن سينا بقوله : " وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ، فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم ، وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق ، والذى فى الشاهد فاعل مقيد ، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ، وهذا استدلال أرسطو طالس

(١) أبرز من التصقت به نظرية الصدور من فلاسفة المسلمين هو الغرابي وابن سينا ، وقد نقل الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة عن فورس أنه ذهب إلى أن الغرابي هو أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية . راجع : تعليق د. محمد عبد الهادى أبوريدة على تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ٢١٢ ج ١ / ط ٥ مكتبة النهضة / القاهرة . ويؤيد الدكتور / محمد عبد الفضيل القوصى هذا رأى مع تنويهه بأن البر لا يعدم فى رسائل الكندي إشارات موجزة إلى إناطة الأفعال والتحريكات بالأفلاك . راجع : جواب من التراث الفلسفى فى الإسلام رؤية منهجية تأليف د. / محمد عبد الفضيل القوصى ٨٨ ط / القاهرة ١٩٧٥ (٢) راجع : تهافت التهافت ٤٨

على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرى عن المادة [أعني من كونه يعقل كل شئ] \*  
وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أن يعقل كل شئ (١) \*

وبعد أن شرح ابن رشد معنى قول أرسطو الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قال :

ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ، وتعسر هذا المعنى ، لم يكشفه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا ، وإذا كان ذلك كذلك فبين أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها ، فإذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب أن توجد الكثرة أو تصدر أو كيفما شئت ما تقول ، وهذا هو معنى قوله ، وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد ، فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء !

فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا ؟ — أعني — في كتب القدماء ، لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا\* (٢) وأضيف أن الباحثين المحدثين ذهبوا مذهب شتى في الإشارة إلى مصدر الفارابي وابن سينا في قولهما بالصدور :

فبينما ذهب دى بور إلى أن الفارابي تأثر ظاهرا في مذهب في الصدور بالمعلمين النصارى ، وأن التأثير الجوهرى كان بالأفلاطونية الجديدة (٣) نقل الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف عن الأستاذ بريهيه أن الفارابي تأثر في هذا المذهب بأرسطو أولا ، ثم بأفلوطين ثانيا ، فأخذ عن أرسطو فكرة الأفلاك المدارة بقوة عاقلة تحركها حركة مستديرة ومنظمة ، واستعار من أفلوطين الصورة العامة لنشأة الكائنات ، وكيف تدرج الوجود من الوحدة المطلقة إلى الكثرة من جهة ، ومن الأزلية الخالدة إلى الموقوت المتغير من جهة أخرى (٤) .

كما يرى أستاذنا الدكتور مجي الدين الصافي أن فلاسفة المسلمين تأثروا في هذا المذهب بأرسطو والأفلاطونية الجديدة وآراء الطائفة الإسماعيلية (٥) .

(١) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٢) راجع : المصدر السابق ٤٨ — ٤٩

(٣) راجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢١١ — ٢١٢

(٤) راجع : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامى للدكتور محمد جلال شرف ٢٨ ط ٣ / دار المعارف ١٩٧٥ م .

(٥) راجع قضية التوفيق بين الدين والفلسفة للدكتور مجي الدين الصافي ٣٥ ط ١ / مكتبة الأزهر ١٩٧٨ م .

وفى هذا الصدد أشير الى أنه ليس ثمة مانع أن يكون الفارابى اطلع على كثير من الثقافات وتأثر بها فى فلسفته مع الحفاظ على أصالة فكره ، ولا ينكر أن نظريته فى الصدور اشتملت على أفكار لاتتضمنها الفلسفات المتقدمة ،

ومن الواضح أن جوهر مذهب الفارابى فى الصدور أبرز من تكلم فيه هو أفلوطين ، وقد تشرب الفارابى آراء أفلوطين منسوبة خطأ لأرسطو بشغف ، كما تشرب غيرها من آراء أرسطو الذى كان يظن فيه أنه إمام أوتى من العصمة ما جعل كلامه نوعاً من الوحي السماوى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه (١) .

ومن الجدير بالذكر توضيح مذهب أفلوطين فى هذا الصدد فأقول : ذهب أفلوطين الى أن الواحد الأول يفيض عنه العقل ، ولما كان العقل أقل منه كما لا فقد أمكن أن يقبل الكثرة ، غير أن صلته الوثيقة بالواحد تجعله لا يتعدى عن الوحدة مع قبوله الكثرة ، وعن العقل الأول تنبثق النفس (٢) .

نرجع بعد ذلك إلى قول الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

فقد قال المقترح على لسانهم " فواجب الوجود إذن لا يتصور أن يوجد منه إلا واحد ، إذ لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين ، وفى ذلك إثبات لكثرة فى واجب الوجود وذلك مناف لوجوب وجوده " .

ولتوضيح عبارة المقترح المذكورة وهى عمدتهم فيما ذهبوا اليه من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد أقول :

إن الصادر عن البارى عندهم إنما هو لذاته تعالى ، فإذا لزم عن البارى شيئان فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته تعالى ، وذلك حيث إن الجهة والحكم الذى فى ذاته تعالى الذى يلزم عنه هذا ليست هى الجهة والحكم الذى فى ذاته تعالى الذى يلزم عنه غيره ، فإذا لزم عن البارى تعالى شيئان من جهتين مختلفتين فى ذاته تكون ذاته منقسمة بالمعنى (٣) .

وأضيف أن خواجه زاده شرح عمدة الفلاسفة فى قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بأن : العملة الموجدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ، ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غسيره ، إذ لولاها

(١) راجع : الله والعالم والإنسان ٢٨ ، جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام ٧٦-٨٢

(٢) راجع : الفلسفة الأفرقية / د : محمد غلاب ٣٠٣/٢ - ٣١٥ ط ١ القاهرة ١٩٣٨ م

(٣) راجع بالشفاء ٤٠٣/٢ - ٤٠٤

لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضاؤها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها —  
فإذا كانت العلة الموجودة ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ، فلا شك أن تلك  
الخصوصية إنما تكون بحسب الذات ؛ لأن المفروض أن لا مدخل في العلوية لغير الذات  
البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ، فإذا فرض لها معلول آخر كانت العلة بحسب  
ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره أصلا ، فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والا لزم  
أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضا ، فلا يكون لها مع شيء من المعلولين  
خصوصية ليست لهما مع غيره ، فلا تكون علة لشيء منها (١) .

ثم انعطف المقترح الى شرح مذهبه في الصدور فقال : وذلك الواحد هو  
العقل الأول ، وهو الذي سماه صاحب الكتاب الروحاني الأول ، ثم العقل الأول صدر  
عنه أربعة جواهر وهي عقل ونفس وفلك مركب من جوهرين مادة وصورة ، ثم العقل الثاني  
أوجب كذلك ، وكذلك الثالث على هذا التركيب إلى أن كملت عشرة عقول وتسعة أفلاك  
وتسع نفوس .

ومن الجدير بالذكر شرح مذهب الفلاسفة في الصدور من خلال الفارابي وابن سينا  
باعتبارهما أبرز من تكلم فيها من الفلاسفة المسلمين .

أولا : الفارابي :

إذا رجعنا إلى مصنفات الفارابي نجد في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يشرح

مذهبه في الصدور فنجد يقرر أن وجود ما يوجد عن الباري — تعالى — إنما هو

على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، والباري — تعالى — ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به  
غيره ، ولا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك (٢) .

وبعد أن قرر ما ذكرناه قال :

" ويفيض من الأول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ،

ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير

ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وما هو متجوهر بذاته التي تخصه

يلزم عنه وجود السماء الأولى ،

والثالث أيضا وجوده لاني مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ،

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وما يعقله

من الأول يلزم عنه وجود رابع ،

(١) راجع : تهافت الفلاسفة / خوجه زاده ٥٤/١

(٢) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ١٨ — ١٩ ط ١ مطبعة

السعادة ١٩٠٦ م

وهذا أيضا لافى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فهما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل ، وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس ،

وهذا الخامس أيضا وجوده لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فهما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى ، وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فهما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فهما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن ،

وهو أيضا وجوده لافى مادة ، ويعقل ذاته ويعقل الأول ، فهما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وهما يعقله من الأول يلزم عنه وجود تاسع ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فهما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود عاشر ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فهما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر ،

وهذا الحادى عشر هو أيضا وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتلج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا وهى الأشياء المفارقة التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات ، وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية ، وهى التى بطبيعتها تتحرك (١) .

وحاصل كلام الفارابى أن البارى - تعالى - يلزم عنه ضرورة : لأنه جواد ولأنه يعقل ذاته أن يفيض عنه الوجود الثانى ، وهو العقول العشرة التى يصدر الواحد منها عن الآخر ، فمن البارى - تعالى - يصدر العقل الأول وهو الموجود الثانى ، وهو غير متجسم ولا مادى أصلا ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول وعقله للأول يلزم عنه وجود ثالث وعقله لجوهر ذاته يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وهذا الثالث بدوره يعقل الأول ويعقل ذاته ويستمر الصدور ، فتصدر عقول الأفلاك الثمانية تباعا بعضها عن بعض ، وكل واحد منها نوع على حدة ، وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية والعقول التسعة ، وهى التى تسبى الملائكة ، وأخيرا يصدر العقل العاشر

وهو العقل الفعال في الإنسان الذي هو كرة القمر ، وهو المسمى بـروح القدس ،  
وهو نهاية العالم العقلي العلوي ، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي (١)  
والفارابي يرى أن الموجودات على ست مراتب : المرتبة الأولى : الله تعالى -  
والمرتبة الثانية : عقول الأفلاك ، والمرتبة الثالثة : العقل الفعال ، وهذه الثلاثة  
ليست أجساما .

والمرتبة الرابعة : النفس ، والمرتبة الخامسة : الصورة ، والمرتبة السادسة  
المادة .

والمراتب الثلاثة الأخيرة تلبس الأجسام ، وإن لم تكن ذاتها أجساما (٢) .

ثانيا : ابن سينا :

وسأقول أيضا مذهب الصدور عند فلاسفة المسلمين من خلال ابن سينا باعتبار أنه  
شرحها وزادها أيضا ونشرها في الأفاق .

وفي البداية أشير إلى أن ابن سينا قرر أن الواجب بذاته واحد ، وأنه ليس بجسم ولا في  
جسم ، ولا منقسم بوجه من الوجوه ، ولا يجوز أن يكون له مبدأ ولا سبب ، ولا يجوز أن  
يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا ، وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ،  
والباري - تعالى - معقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود ، وليست  
ما يعقله من نظام الخير في الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن ، وكيف يكون أفضل ما يكون  
أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقله ، فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود  
ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، وهو فاعل الكل - بمعنى أنه  
الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته ، ولا يجوز أن يكون أول الموجودات  
عنه كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة (٣) .

ومعد أن قرر ما قدمناه ذكر أن المعلول الأول واحد بالعدد ، وذاته وما هيته  
واحدة لا في مادة ، وهو عقل محض ، لأنه صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة  
والمعلول الأول معلول بذاته ، وهو بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ،  
وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته  
ممكن الوجود في حيزها ، وعقله وجوب وجوده من الأول .

(١) راجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢١٠ - ٢١١ ، الله والعالم والإنسان  
في الفكر الإسلامي ٢٦ - ٢٧ ، جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام رؤية  
منهجية ٨٨ - ٨٩ .

(٢) راجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢١٠ - ٢١١

(٣) راجع : الشفاء ٢ / ٤٠٢ - ٤٠٤



وليس الكثرة له عن الأول ؛ فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ؛ بهـ بل  
له من الأول وجوب وجوده .

ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول ، فيلزم عن  
العقل الأول بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلسفك  
الأقصى وكما لها وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله  
لذاته وجود جسمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وكذلك  
الحال حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا (١) .

وحاصل مذهب ابن سينا في الصدور أن الباري تعالى يعقل ذاته أولاً فيصدر العقل الأول  
والكثرة تبدأ في العقل الأول فيتعقله لعلته يصدر عنه ثان هو عقل ثان يدبر الفلك الأقصى  
ويتعقله لذاته تصدر عنه نفس من يفهم عقل العقل  
الفلك فعلمه بتوسطها ، ثم إن العقل الأول من حيث هو ممكن الوجود يصدر عنه جرم  
الفلك الأقصى ، ويستمر الصدور على هذا النحو فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء عقل  
ونفس وجسم ، ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة فلا بد له من نفس  
يوثر بتوسطها . وأخيراً يأتي العقل الفعال وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية والصور  
الجنسية والنفوس الإنسانية ، وهو يدبر هذه كلها (٢) .

ثم انعطف المقترح لمناقشة أصلهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ،  
ومناقشة قولهم بالصدور .

وفى البداية قرر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مقدمة غير ضرورية ، مستدلاً على  
ذلك بأن جماعة من الحكماء ذهبوا إلى أن واجب الوجود يصدر عنه متكرر ، وأنهم  
اختلفوا في ذلك الصادر .

ولتوضيح ما ذهب إليه بعض الحكماء من أن الواحد يصدر عنه كثير ننقل ما ذكره  
الشهرستاني في هذا الصدد ، قال الشهرستاني :

" ومن قدام الأول من جوز صدور شيء متكرر من واجب الوجود ، واختلفوا  
فيه : فمنهم من قال : هو الماء ، ومنهم من قال هو النار ، ومنهم من قال هو الهواء ،  
ومنهم من قال هو أجسام لطيفة بسيطة تركبت أو أجزاء صفار اجتمعت فحدث العالم ،  
ومنهم من قال هو العدد ، ومنهم من قال هو المحبة والغلبة (٣) .

(١) راجع : المصدر السابق ٤٠٤/٢ - ٤٠٧

(٢) راجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢٥٦

(٣) راجع : نهاية الأقدام ٥٥

ومما يقرر أن المقدمة المذكورة غير ضرورية ما ذكره ابن رشد عنها قال ابن رشد :  
" أما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وأن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع  
الموجودات المتغايرة (١) .

وقد وجه المقترح على قولهم لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين سؤالين :  
أحدهما منع ذلك ، ونقضه بالعقل الفعال .

والثاني : أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تناهي الوحدة ، فإن كثرة الإعتبارات  
ليست كثرة في الذات .

كما وجه عليهم عدة أسئلة والزامات لا بطلان قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا  
واحد ، وقولهم بالصدور :  
فاستفسر منهم قائلا : إنكم أصلتم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ثم قلتم هذا الواحد  
الصادر عن واجب الوجود صدر عنه أربعة جواهر فمن أتت الكثرة الموجبة للعدد مع  
أن الصادر واحد ؟

وهلا قلتم أن واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب الوجود موجود ، وباعتبار كونه  
عقل ذاته شيء ؟

وبالمس في كون الوحدة مقتضية في المعلول الأول والثاني والثالث إلى التسعة ،  
ولا تكون مقتضية في الواجب لذاته ؟

ولم وقف الاقتضا على العقل العاشر ؟

وهل اقتضى العقل العاشر عقلا ونفسا وفلكا ؟

و ما الموجب للوقف على عشرة من العقول وتسع أنفس وتسعة أفلاك ؟

وهلا قلتم إن واجب الوجود يفيض فيضا عاما على هذا العالم من غير أن تتغير ذاته  
كما قلتم في العقل العاشر أنه يفيض ويمطى كل قابل ما استعد له من غير تغير نفس  
ذات المفيض ؟

وما علة الكواكب ؟

وما المقضى للشمس والقمر وسائر ما يوجد بالفلك ؟

وهذه ردود سديدة وفي غاية العبقة أضافت الى حيرتهم حيرة ، وزادت من اتساع  
الخرق عليهم .

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن استعراض ردود اثنين هما أشهر من  
اشتغل بالرد على الفلاسفة ، وهما الإمام الغزالي وخوجه زاده :

أولا : الإمام الغزالي :

وجه الإمام الغزالي نقداً عنيفاً على قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد  
فقال لهم :

" فيلزم من هذا ألا يكون في العالم شيء واحد مركباً من أفراد بل تكون الموجودات  
كلها آحاداً ، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلّة لآخر تحته إلى أن ينتهي إلى  
معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد إلى علّة لا علّة لها وليس كذلك ، فإن الجسم  
عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً ، والإنسان مركب من  
جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً بعلّة أخرى ، والفلك  
عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل  
كلاهما صدر من علّة سواهما ، وكيف وجدت هذه المركبات ؟ أمن علّة واحدة فيبطل  
قولهم لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علّة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلّة  
إلى أن ينتهي بالضرورة إلى مركب بسيط ، فإن المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب  
ولا يتصور ذلك إلا بالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا  
واحد (١) .

ثم قال لهم الغزالي عن قولهم بالصدور : " ما ذكرتموه تحكّمات ، وهي على  
التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن مثام رأه لا استدلال به على سوء مزاجه ،  
ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لغير أنها ترهيبات  
لا تنفيذ غلبات الظنون (٢) .

وقد وجه الإمام الغزالي على قولهم بالصدور خمسة اعتراضات ، بعد أن نبه على  
أن مداخل الاعتراض على مذهبيهم لا تنحصر .

الاعتراض الأول : ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن  
الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره ؟  
فإن كان عينه فلا ينشأ منه كثرة ،

(١) راجع : تنهايت الفلاسفة للغزالي ٢٨

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٩

وإن كان غيره : فهلا قلتم في المبدأ الأول كثرة لأنه موجود ، وهو مسع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ؟

فلنجر صدور الاختلافات منه لهذه الكثرة .

الاعتراض الثاني : أن نقول عقله مبدأ عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره ؟  
فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته ،

وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره ،  
فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ،  
فإن المعقل يطابق المعقول فيكون راجعا إلى ذاته :

فنقول : والمعقل عقله ذاته عين ذاته ؛ فإنه عقل بجوهرة فيعقل نفسه ، والمعقل  
والمعقل والمعقل منه أيضا واحد ،

ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لملة ؛ فإنه كذلك ، والمعقل  
يطابق المعقول فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ،

وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول فلتصدر منه الاختلافات ، ولنترك دعوى  
وحدانيته من كل وجه إن كانت الوجدانية تنزل بهذا النوع من الكثرة .  
الاعتراض الثالث : أن نقول إن عقل المعلول الأول ذات نفسه أعين ذاته  
أم غيره ؟

فإن كان عينه فهو محال ؛ لأن العلم غير المعلوم ،

وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول فيلزم منه كثرة ، فإذا ن فيه تربع لا تثليث  
يتزعمهم ، وهو ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأ ، وأنه يمكن الوجود بذاته ، ويمكن  
أن يراد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

الاعتراض الرابع : أن نقول التثليث لا يكفى في المعلول الأول ؛ فإن جرم السماء  
الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

( ١ ) مركب من صورة وهيولى

( ٢ ) اختصاص الجرم الأقصى بقدر مخصوص من الكبر زائد على وجود ذاته

( ٣ ) الفلك الأقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان

الاعتراض الخامس : قلتم أن المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه :

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب وأنه ممكن الوجود وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك

فيقال وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئا آخران

وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ، إذا إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنسانا كان أو ملكا أو فلكا (١) .

ثانيا : خوجه زاده

ناقشهم خوجه زاده في قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد من جهة ما اعتمدوا عليه في هذه المقدمة ، وهو قولهم لو وجد عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين بقوله :

\* لانسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره ، بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها ، لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها ، وإلا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضاؤها لما عداها ، وأما أنه يجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين أصلا فلا دلالة عليه .

ولا نسلم أنه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضاؤها لما عداها ، مما ليس معلولا لها ، وإنما تتم الملازمة لو لم يكن لها خصوصية معه أصلا ، وهو ممنوع ، لجواز أن تكون لها خصوصية مختصة به ، ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين ، وحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضاؤها لما ليس معلولا لها وسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها ، أما إن قيل لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضاؤها لما عداها ، مما هو معلول لها ، فالملازمة مسلمة ، وطلان التالي ممنوع ، حيث إننا نقول لا أولوية ، بل كما يقتضى هذا المعلول يقتضى ما سواه ، ما هو معلول لها ، فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (٢) .

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالي ٢٩ - ٣٢

(٢) تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ٥٥ / ١

ثم أجاب خوجة زادة على دعواهم أن الحكم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بديهي بقوله :

" هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البديهة " (١)

ثم ناقش قول الفلاسفة إنما كثرت مدافعة الناس لهذه المقدمة لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية .

فأجاب بأن السلوب والإضافات إما أن تخل بالوحدة الحقيقية أولاً ؟ فإن كان الأول بطل ما فرعوا على هذه المسألة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وإن كان الثاني فيجوز أن يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر . وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون هذه الخصوصية مع المعلول الأول ويصدر عنها باعتبار هاتين الخصوصيتين ذلك المعلولان من غير لزوم محذور (٢) .

ونقدهم في قولهم بالصدور بعدة اعتراضات منها :

" لم لا يجوز أن تكون الجهات الاعتبارية منشأ لصدور الكثير عن الواحد ، ومن أين يلزم أن منشأ كثرة المعلول ليس إلا الأمور الموجودة ، والضرورة ما شهدت إلا على أن الفاعل في أمر موجود لا بد أن يكون موجوداً ، وأما الأمور التي لها مدخل في التأثير فما شهدت ضرورة ، ولا قامت حجة على كونها موجودة ، فيجوز أن يكون الوجود المطلق وغيره من السلوب منشأ لصدور الكثرة عن المبدأ من غير احتياج إلى ما ذكرتموه . (٣) "

ثم قرر المقترح أن الموجود الأول الواجب لذاته فاعل بالاختيار ويقبل الكل وينسب إليه الكل .

ثم أشار المقترح إلى أن الفلاسفة يزرون على قواطع المتكلمين ويؤمنون أنها مغالطات منها بضعف مقالاتهم ، وشدة حيرتهم عن الإحاطة .

ونبه إلى أنهم لما ضاق بهم النطاق قالوا لا يدرك هذا بالبرهان ، وإنما يصار إليه بالعلوم الرياضية فمن أدركها وأحكمها وقف على ما قلناه ضرورة .

وأجابهم بأن قولهم هذا يشبه أنهم يشيرون إلى أن هذه العلوم بها تنهى النفس الناطقة لأن يفاض عليها العلم ، منها بسخفهم ، ومشيئاً إلى أن العلم بالهندسة نظير

(١) راجع : المصدر السابق ١ / ٥٦

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) راجع : المصدر السابق ١ / ٦٤

فى كمية الجسم المتصلة ، وعلم الحساب نظر فى الكمية المنفصلة ، والنظر فى الهيئـة  
نظر فى كيفية الأجسام ، والنظر فى الموسيقى نظر فى ترتيب الألحان وتقطيعها على وجه  
مخصوص ، وكل ذلك يباين المطلوب وينافيه .

ثم انعطف المقترح لمناقشة الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من أن تركيب العناصر الأربعة  
وانجلاؤها إنما هو من آثار الطبائع والقوى ، وأن ما يجرى فى العالم المخطط عن فلك  
القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها من آثار طبيعية ، وكذلك ما يجرى فى  
العالم العلوى هو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها .

وفى البداية وجه لهم سؤالاً هو : لم فرقتم بين المقتضى بالذات والمقتضى بالطبع ؟  
ثم ألزمتهم بنقض كلامهم ، حيث إنهم جعلوا بعض الأشياء يؤثر فى حرارة لأنه حار ،  
وبعض الأشياء يؤثر فى برودة لأنه بارد بالطبع ، فلما أورد عليهم النقص بما أفادته التجربة  
فى الوجود قالوا هذا يفعل بالخاصة لا بالطبع ، فنقضوا كلامهم .

وقد شهد الوجود بنقض أصولهم فالقليل من التعفوان له تأثير ، والكثير بعكسه ،  
والكثرـة تقتضى على قياسهم زيادة فكيف انعكس الأمر .

ثم الحادث بالطبيعة وعندكم كل حادث لابد له من محدث ، فإن كان المحدث له  
الطبيعة فهى حادثـة أم قديمة ؟ فإن كانت حادثـة افتقرت إلى محدث ، ثم المحدث إلى  
محدث ، فلما أن يفضى إلى أسباب ومسببات لا تنتهى وهو محال ، وإن كانت  
الطبيعة قديمة فلما أن يكون لها مانع أو لا ، والقول بعدم المانع يلزم منه ألا يكون المسبب  
حادثاً ، وقد فرضناه حادثاً ، وإن كان لها مانع فهو إما قديم أو حادث والقول بقدمه  
يحيل عدمه ، والقول بخدوشه يوجب اقتران المسبب بها لخلوها عن المانع مع القول بقدمها .  
ثم قرر المقترح أنه إذا لزم الوصول إلى واجب بذاته ، ولا يصح أن يكون علته  
فيلزم أن يكون فاعلاً مختاراً وعموم قدرته وإرادته تنافى صدور حادث عن غيره فبطل اقتضاؤه  
الطبيعة ، وبطل القول بالتولد المأخوذ عنها .

ثم عقد فصلاً فى إرادة الكائنات ، وذكر فيه أن مذهب أهل الحق إثبات عموم  
إرادة البارى — تعالى — لكل محدث ، وأنه على أن لب هذا الفصل مسألة جـوا ز  
إطلاق إرادة البارى — تعالى — للشر ، ثم عرض اختلاف الأصحاب فى إطلاق أن البارى  
— تعالى — يريد الشر ، وذكر أن منهم من منع ذلك مفصلاً مع إطلاقهم على الجملة  
أن كل حادث منه تعالى ، وأن بعضهم يطلقون القول بأن الله — تعالى — يريد لكل  
شئ على الجملة كما يطلقون أنه يريد الشر مفصلاً .

وقد اختار المقترح المذهب الثاني مستدلاً عليه بأن الشرع أطلق ذلك بطريق التفصيل ثم قرر المذهب الأول ، واستدل عليه ، ثم ذكر اختلاف الأصحاب في إطلاق محبة الكفر والرضا به ، فذكر أن منهم من منع ذلك ، حيث إن المحبة والرضا عبارة عن إرادة الإنعام أو نفس الإنعام وفسروا قوله تعالى :

" ولا يرضى لعباده الكفر " (١)

بأنه لا يثيب عليه ولا يحسن لمن أقدم عليه ، ومنهم من صار إلى أن الرضا والمحبة عبارة عن الإرادة ، وفسروا قوله تعالى :

" ولا يرضى لعباده الكفر "

بأنه يعني خصوص العباد .

وقد تفرع على هذه المسألة مسألة أخرى ، وهي هل يكون الباري - تعالى - محبوباً لأوليائه ؟

وقد صار الجويني إلى أن الباري - تعالى - لا تتعلق به المحبة على الحقيقة (٢) ، وذلك بناء على أن المحبة هي الإرادة ، ولا يجوز أن يكون الباري - تعالى - مراداً ، حيث إن الإرادة إنما تتعلق بتجدد من حيث إنه متخصص ببعض وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك الباري - تعالى -

وقد حقق المقترح هذه المسألة بأن المحبة تطلق بمعنى الإرادة ، والإرادة أيضاً لفظ مشترك يطلق على الشهوة والسيل والقصد ، فأما القصد فلا يصح أن يتعلق بالباري - تعالى - ، وإنما النظر في السيل :

وقد ذهب الجويني إلى أن الباري - تعالى - يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه (٣) ، وذلك حيث إن الميل إنما يتعلق بالحفظ البشري ، ولا حظ للعبد في نفس الذات .

وقد وجه المقترح إلى الجويني أن الإنسان يجد ميلاً لمن أحسن إليه ، فمن لاحظ نعمة وأدام ذكرها في قلبه وعرف إحسانه إليه يضطر إلى معرفة ثبوت ميل في ذاته يحسه من نفسه كما يحس آلامه ولذاته ، وقد نجد أن الواحد منا يميل إلى عالم زاهد سمع بذكر كماله وجوده ، وإن لم ينله منه إحسان ، فتقرر أن الميل لا يستتبع أن يتعلق به تعالى .

ثم ذكر قول الجويني " قالت المستثناة الرب تعالى يريد لأفعاله سوى الإرادة "

(١) سورة الزمر من آية ٧

(٢) راجع الإرشاد ٢٣٩

(٣) راجع : المصدر السابق ٢٣٨



• ووجه إليه أن ما ذكره هو مقالة بعض المعتزلة وهم البصرية .

وأود أن أوضح مذهب القاضي عبد الجبار في هذه المسألة فأقول :

ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الباري - تعالى - يريد لسائر ما يفعل - سوي الإرادة . أما إنه يريد لسائر ما يفعله فذلك حيث إن سائر ما يفعله تعالى يتعلق به غرض ومقصود بنفسه غير تابع لغيره . والموانع مرتفعة ، فلو لم يكن كذلك لصح أن يقع الفعل ولا إرادة ، وأما أن الإرادة لا يريد بها الباري - تعالى - ، فذلك حيث إن إرادته لا فائدة من إرادتها ، ولأنها تقع تبعاً للمراد ، وكذلك فهي من حيث كانت جهة للفعل تعتبر كجزء منه . (١)

وقد سبق مناقشة مذهب البصريين في الإرادة أنها لا تراد (٢)

ثم ذكر أدلة الجويني على إثبات عموم إرادة الباري - تعالى - لكل حادث وقررها وشرحها وقارنها بالكثير من اعتراضات الخصوم وأجاب عنها .

ثم ذكر شبهة المعتزلة : أن الأمر بالشئ يتضمن إرادته ، والنهي عن الشئ يتضمن كراهيته ، والجمع بين كونه مراداً منها كالجمع بين كونه مراداً مكروهاً ، وشرح هذه الشبهة وناقشها ، وأجاب عنها ، وقرن جوابه بذكر العديد من انفصالاتهم والإجابة عنها .

ثم ذكر فصلاً مستقلاً في تعلق المعتزلة بظواهر من الكتاب العزيز لم يحيطوا بفحواها وذلك للاستدلال على مذهبهم .

وقد ذكر عدة آيات من القرآن الكريم تعلق بها المعتزلة ، وقد وضع المراد في هذه الآيات رداً على المعتزلة فيما ذهبوا إليه .

ثم عقد فصلاً في التوفيق وضع فيه أن المعنى الاصطلاحي للتوفيق هو خلق القدرة على الطاعة ، أو خلق نفس الطاعة ، وأشار إلى أن المعنى الاصطلاحي يناسب المعنى اللغوي للتوفيق .

• ثم ذكر أن الخذلان نقيض التوفيق وأن العصاة معناه ما يراد من التوفيق .

أما المعتزلة فالتوفيق والعصاة عندهم عبارة عن الدعوة والبيان والإرشاد إلى سبيل الحق ، من حيث إنه إعانة على الموافقة .

ثم نوه بأن ما ذكرته المعتزلة لاتباء اللغة ، لكن الإجماع انمقد على أن المؤمنين هم الموفقون وأن الكفار لم يوفقوا ، والبيان والإرشاد عام للغريقين ، كما ذكر أن بعضهم صار إلى أن التوفيق والعصاة خلق الطاف يؤمن العبد عندها ويطيع ، كما ذكر

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٥٦ ، المحيط بالتكليف ٢٨٣

(٢) راجع : ص ١١٩ من الدراسة ، ١٣٩ - ١٤١ من النص المحقق .

أن كلاسهم مختلط في معنى الخذلان ، حيث إنهم أحالوا ورود التكليف من غير تقديم القدرة .

وأضيف أن الشهرستاني توسط بين الفريقين فقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص وقال :  
 " فعموم الخلق في توفيق الله — تعالى — الشامل لجميعهم ، وذلك بنصيب الأدلة والإقذار والاستدلال وإرسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وخصوص الخلق في توفيق الله — تعالى — الخاص لمن علم منه الهداية وإرادته الاستقامة (١) .

وأضيف أن التوفيق بمعناه الشامل لجميع الخلق وهو الدعوة والإرشاد لا ينكره أهل الحق ، بل لا تأباه اللغة أيضا ، لكن المعتزلة أنكروا التوفيق الخاص بالمؤمنين والخذلان الخاص بالكافرين .

ثم عقد فصلا في اتفاق أهل المثل على ذم القدرة .

وقد ذكر فيه الكثير من النصوص الواردة في هذا الخصوص وذلك بناء على أن القدرة هم المعتزلة ، وقد ذكر أن وجه شبههم بالمجوس أن المجوس جعلوا للخير فاعلا وللشر فاعلا ، ومنعوا صدور الشر عن النور ، والمعتزلة منعوا نسبة الشر إلى الله — تعالى — وأضافوه إلى إبليس تسببا وسعيا وإلى العباد مباشرة وفعللا .

وأضيف أن المعتزلة أنكرت وصفهم بالقدرة ، وإضافته إلى أئمتنا ، وهذا الصدد صدر من القاضي عبد الجبار حكاية عن بعض أئمتنا أنه قال إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدريّة فقلبناها عليهم ، وقد أعاننا السلطان على ذلك (٢) .

وقد ذهبت المعتزلة إلى وصف أئمتنا بوصف القدرة وتعللوا بأن أئمتنا يشبهون الأئمة التي يقع فيها الخلاف أنها بقدر الله ، والقدريّة اسم إثبات فلا يستحقه إلا المشيئة للقدرة ، ولكثرة قولهم بالقدر أيضا ينسب إليهم ، ولمضاهاتهم المجوس من عدة وجوه منها :

(١) المجوس يقولون في نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره وهم يشاركون المجوس في ذلك لقولهم انه بقضاء الله وقدره .

(٢) المجوس يقولون إن مزاج العالم وهو شئ واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، وهم يشاركونهم ذلك ، من حيث إن الكفر يحسن عندهم من الله — تعالى — من حيث إنه خلقه ، ويقبح من العبد حيث إنه كسبه .

(١) راجع : نهاية الأقدام ٤١٢

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ٧٧٢

(٣) المجوس يجوزون الأمر بما ليس في الوسع ولا في الطاقة والنهي عما لا يمكنه الانفكاك منه ، فقل إنهم يصعدون ببقرة إلى شاق ويشدون قوائمها ثم يقولون انزلى ولا تنزلى ، وهم يقولون إن الباري - تعالى - كلف الكافر الإيمان مع إنسه لا يمكنه فعله (١) .

كما انفصلت المعتزلة عن اتصافهم بالقدرة بأن مذهبهم لا يضاها مذهب المجوس حيث إنهم لم يثبتوا صانعين على الحد الذي أثبتوه ، كما أن مذهبهم إن سلم أنسه يشبه مذهب المجوس من هذا الوجه إلا أنه يشبه مذهب اليهود والنصارى ، وقد شبه النبي - صلى الله عليه وسلم - القدرة بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم (٢) .

والتحقيق أن لفظ القدرة أطلقه سلف الأمة ، وشاع في عصرهم ، ويتعرف مرادهم بما شاع عنهم إرادته فهم أولى بتفسير لفظهم .

ومن بين النصوص التي أوردها المقترح نص يفسر من هم القدرة ، وهو ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عمر : " ظهر قبلنا قوم يتفقرون العلم ويعزمون أن لا قدر وأن الأمر أنف " (٣) .

والذين زعموا أنه لا قدر والأمر أنف فرقة أخرى تسمى بالقدرة لخوضهم في القدر - بمعنى - سبق العلم بالأشياء حتى ثغوه ، وزعموا أن الأمر أنف - أي - مستأنف لله - تعالى - علمه عند وقوعه لعدم سبق العلم به . ولكن العلماء أطلقوا على المعتزلة اسم القدرة والصحيح أن يسمى المعتزلة باسم القدرة - بضم القاف وسكون الدال - حيث إنهم أثبتوا لأنفسهم القدرة .

وقد نقل عن البيهقي ( شارح العقيدة الكبرى ) أنه يصح أن يتسامح في إطلاق القدر على القدرة ، ويكون نسبة للقدر المراد منه القدرة (٤) .

(١) راجع : المصدر السابق ٧٧٣ - ٧٧٦ ، المحيط بالتكليف ٤٢١

(٢) راجع : الأصول الخمسة ٧٧٦ - ٧٧٧

(٣) يأتي تخريجه في مكانه في النص . راجع ص ٤٢٢ من النص المحقق .

(٤) راجع : تحقيق المقام للباجوري على كفاية العوام / للفضالي ١٣٤ ط ٢ / المطبعة الأزهرية ١٣٢٩ هـ

\* باب في التعديل والتجوير \*  
=====

أشار المقترح الى أن هذا الباب يندرج فيه التحسين والتقبيح والصالح والأصلح واللفظ وإيلاء البرايا وقبول التوبة من العاصين وتعذيب العصاة المصيرين وإثابة السطيعين ثم عقد فصلا في التحسين والتقبيح ، وفي البداية ذكر إطلاقا الحسن والقبح ، وحرر محل النزاع .

فذكر أن الحسن يطلق على ما يلائم الطبع والقبح يطلق على ما لا يلائمه ، كما يطلق الحسن على ما استحسنته العقوبة على تركه والثواب على فعله ، كما يطلق الحسن والقبح على ما يتعارف قبل الشرع من الميل إلى الفعل والنفرة عنه .

وحرر محل النزاع في الحسن والقبح الذي يستحث بالعقوبة على تركه والثواب على فعله . وأضيف أنه لا خلاف بين المتكلمين في أن الحسن والقبح بمعنى كون الصفة صفة كمال أو صفة نقصان ، أو بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته مدرك بالعقل ولا تعلق للشرع بذلك ، وإنما الخلاف في تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا بمعنى مدركه في حكم الله تعالى . هل العقل يستقل بذلك ، أم أنه لا يدرك إلا بالشرع ؟ (١) .

كما أضيف أن المتكلمين اختلفوا في تفسير الحسن والقبح :

ففسر بعضهم الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة ، فيدخل فيه البياح (٢) .

وفسره بعضهم بما له عاقبة حميدة ، فيكون البياح واسطة (٣) .

وقال الأشعري : الحسن ما أمر به والقبح ما نهى عنه (٤) .

وقال بعضهم الحسن والقبح ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له (٥) .

وقال بعضهم الحسن والقبح ما لا حرج على فعله وما فيه حرج (٦) .

(١) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ١٣٩ ، المحصل ٢٠٢ ، المسامرة ٩٠ - ٩١ ، شرح المقاصد ١٠٩/٢ ، شرح المواقف ٣٠٠ ، قضايا عقدية للدكتور / محمد الأنور حامد عيسى ١٠ - ١٢ / الناشر شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر ط ١ / ١٩٨٨ م .

(٢) راجع : تعليقات السيالكوتى على المقدمات الأربع ص ٣ خ رقم (٢٠٧٣ - ٢٠٧٥) ٥٥٧٥

أصول فقه مكتبة الأزهر .

(٤) راجع : المصدر السابق ص ٦

(٣) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

ثم ذكر المقترح أن المعتزلة والخوارج والكرامية والروافض زعموا أن العقل إنما يستحدث على الفعل ؛ لأنه على صفة في نفسه لأجلها يحدث على فعله ، ثم ذكر اضطراب المعتزلة في هذه الصفة ، وأن قداماءهم ذهبوا إلى أنها صفة نفسية ، وأن متأخريهم ذهبوا إلى أنها من الصفات التابعة للحدوث .

ووضح مذهبهم بأنهم زعموا أن الشرع ينهى عن الفعل لأنه على صفة في نفسه لأجلها يقبح ، أو لأنه يؤدى إلى مستقبح في نفسه ، كما زعموا أن من المستقبحات ما يدرك بضرورة العقل ، ومنها ما يدرك بنظره ، ومنها ما تقتصر العقول عن إدراكه .

وأود أن أشير إلى أن السالكين قد ضبط مذهب المعتزلة بأنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح ثابتان للأمور به والنهي عنه في أنفسهم قبل ورود الشرع ، والأمر والنهي يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضى ، كما ذهبوا إلى أن العقل يحكم بالحسن والقبح إجمالا ، وقد يطلع على تفصيل ذلك أيضا إما بالضرورة أو بالنظر وقد لا يطلع ، وهذا مع ذهبهم إلى أن جميع الأمور بها حسنة وجميع المصائب عنها قبيحة في أنفسهم (١)

وأضيف أن الجوينى حقق في البرهان مذهب المعتزلة فقال : \* واضطرب النقلة عنهم في قولهم يقبح الشئ لعينه أو يحسن فنقل عنهم أن القبح والحسن في المفعولات من صفات أنفسهم ، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس وأن الحسن ليس كذلك ، ونقل هذا عن الجبائى ، وكل ذلك جهل بمذهبهم ، فمعنى يقبح الشئ ' ويحسن لعينه أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر' (٢) ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد ونحن نحقق مذهب المعتزلة في الحسن والقبح الرجوع إلى مصنفاتهم ، فرجعنا إلى مصنفات القاضى عبد الجبار فوجدناه بعد ذكره الكثير من التفصيلات والتفريعات والتدقيقات يذهب إلى أن الحسن والقبح على ضربين : عقلى وشرعى .

فالقبح العقلى عنده ما يقبح لأمر يخصه لا لعلقه بغيره ككون الظلم ظلما ، والكذب كذبا ، ونحو إرادة القبح ، والأمر بالقبح ، والجهل ، وتكليف ما لا يطاق ، وكفر النعمة . والقبح الشرعى عنده ما قبح من حيث يؤدى إلى الإقدام على قبيح عقلى أو الانتهاز عن بعض الواجبات .

والحسن العقلى عنده ما يحسن لأمر يخصه نحو الإحسان والانتفاع الذى لا يؤدى إلى

ضرر .

والحسن الشرعى نحو ما يحسن لكونه لطفا كذب البهائم (٣)

(١) راجع المصدر السابق ص ٣

(٢) راجع : البرهان ٨٨/١ - ٨٩

(٣) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ٥٨٥٣/٦

وقد ذهب عبد الجبار الى أن الطريق إلى معرفة الحسن والقبح في الأفعال يكون ضرورياً ويكسب مكتسباً .

فالعلم بأصول المقبحات والمحسنات ضرورى ، وهو من جملة كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً ، حيث إن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا من هو كامل العقل ، ولا يكون كامل العقل إلا وهو عالم بضرورة بهذه الأشياء ، هذا في الأفعال المتعلقة بنسب .

والضرب الثانى أن نعلم وجه القبح ، ولكننا لا نعلم القبح إلا بتأمل زائد ، وهذا كالكذب ، لأنه إذا حصل فيه نفع ودفع ضرر فقد عرفناه كذبا ، ولكننا لا نعرفه قبيحا ، فنحتاج الى ضرب من النظر لنعلم إنما قبح لكونه كذبا .

أما القباح الشرعية فطريق جميعها الاستدلال ، لأنه لا مدخل للضرورة فى شئ منها إلا إذا أردنا الرد الى الأصول ، فإذا عرفنا فى شئ من الأشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل ولكن لا طريق من جهة العقل إلى العلم بأن فى شئ من الأشياء مفسدة إلا بعينه من هو كافر أو فاسق أو كان كذلك من قبل ، فطريق العلم به الشرع ولو عرفناه عقلا لعرفناه أيضا قبيحا (١) .

أما فى وجه قبح القبيح وحسن الحسن فقد ذهب عبد الجبار الى أن الحسن يفارق القبيح فيما له يحسن ، والقبيح يقبح لوجوه معقولة متى ثبتت اقتضت قبحه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، وحصل له حال زائدة على مجرد الوجود ولا يصح عنده أن يكون ماله قبح القبيح جنسه ولا وجوده ولا حد وثمولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى ، ولا يصح أن يكون الموجب لقبحه أحوال الفاعل منا ، ولا يجوز أن يكون ماله يقبح القبيح من الضمى ولأننا نتجاوز به ما حد ورسم لنا ، كما لا يجوز أن يكون ماله حسن الحسن الأمر وأنا لم نتجاوز به ما حد ورسم لنا (٢) .

وقد ضبط عبد الجبار وجه حسن الحسن وقبح القبيح بقوله : " إذا عرفنا أنه يحسن تارة ويقبح أخرى فلا بد من أمر لأجله يحسن على مثل طريقتنا فى إثبات الأعراض ، ثم يبطل أن يكون لشئ من أحواله وأحوال فاعله ووجود المعانى أو عدمها ، فلا بد من أن يكون ذلك لوجه يقع عليه ، وغير جائز أن نعلم قبح الفعل ولما عرفنا الوجه الذى له يقبح إما على جملة أو تفصيل فلهذا إذا جهلنا الوجه لم نعرف قبحه (٣) .

(١) راجع : المحيط بالتكليف ٢٣٤ - ٢٣٥

(٢) راجع : المغنى ( التعديل والتجويز ) ٥٩ / ٦

(٣) راجع : المحيط بالتكليف ٢٣٦

وقد نقل عبد الجبار عن الجبائين أن الحسن يحسن لوجه وهو كونه نفعا مفعولا بالنفس ، أو مفعولا بالغير ، أو دفع ضرر عن الغير ، أو كونه مستحقا ، أو كون الكلام صدقا ، أو أمرا بالحسن ونهيا عن القبح ، أو إرادة للحسن ، أو كراهة للقبح ، أو إسقاطا لحق ، وقد مال عبد الجبار إلى أن الحسن يرجع إلى ما حصل فيه غرض . وزالت عنه وجوه القبح (١) .

وقد استدل عبد الجبار على أن الحسن والقبح ثابتان للأمر به والنهي عنه قبل الأمر والنهي بقوله تعالى :

” إن الله يأمر بالعدل والإحسان ” (٢)

وقال : فأثبتهما كذلك قبل الأمر .

ويقوله تعالى : ” وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ” (٣)

وقال فأثبتهما كذلك قبل النهي (٤)

وأود أن أوضح مذهب الماتريدية في التحسين والتقبيح فأقول :

ذهب بعضهم إلى مثل مذهب الأشاعرة أن الحسن والقبح من آثار الأمر والنهي فالفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبح (٥) ، وأكثر الماتريدية يذهبون إلى أن حسن بعض الأفعال وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا (٦) .

وقد نقل ابن الهمام إجماع الماتريدية على اتباع مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح إلا أنهم نفوا ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الصلاح والأصلح ، ووجوب الرزق ، ووجوب الثواب على الطاعة والمعوض على إيلاء الأطفال ، ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات بلا توبة (٧) .

أما مذهب الأشاعرة فهو أن الحسن والقبح يدركان بالشرع — بمعنى — أن الحسن والقبح عبارة عن ورود الشرع بالثناء على فاعله أو الذم لتاركه ، ولا يحسن الفعل عندهم ولا يقبح لنفسه أو لجنسه أو لصفة لازمة له (٨) .

(١) راجع : المصدر السابق ٢٣٩

(٢) سورة النحل من آية ٩٠

(٣) سورة النحل من آية ٩٠

(٤) راجع : المغنى ( التعميد والتجوير ) ١١٣/٦

(٥) راجع : التعليقات على المقدمات الأربع ص ٣

(٦) راجع : المصدر السابق ٤

(٧) راجع : المسامرة ٩٤ — ٩٥

(٨) راجع : الإرشاد ٢٥٨ — ٢٥٩

وقد حقق الجوينى المذهب فى البرهان بأنه لا ينكر أن العقول تقتضى من أربابها اجتناب اليهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها ، وجحد هذا خروج عمن المعقول ، ولكن ذلك فى حق الآدميين ، والكلام فى مسألتنا مدار على ما يقبح ويحسن فى حكم الله — تعالى — . وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل فى تركه ، وما كان كذلك فمدرك حسنه وقبحه من عقاب الله — تعالى — إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا ، وذلك غيب ، والرب — سبحانه — لا يتأثر بضررنا ونفعنا ، فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشئ فى حكم الله تعالى وحسنه ، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فيما إذا تنجز ضررا ، أو أمكن نفع ، بشرط أنه لا يعزى إلى الله — تعالى — ولا يوجب عليه أن يعاقب ويشيب (١) .

ثم استدلل المقترح لمذهب الأشاعرة ، وشرح الأدلة ، وقرنها بالكثير من اعتراضات الخصوم والإجابة عنهما ، ثم ذكر شبه المعتزلة وأجاب عنها مبطلا لها ، مع تسديده لهم الكثير من الإلزامات .

ثم عقد فصلا فى : الوجوب العقلى ودعوى الوجوب على الله — تعالى — ، والكلام فى هذا الفصل فى مسألتين :

- إحداهما : فى دعوى المعتزلة أن العقل يدرك الوجوب على العبد
- والثانية : فى دعواهم الوجوب على الله — تعالى — .

أما المسألة الأولى وهى أن العقل يدرك الوجوب على الله — تعالى — : فقد ناقشهم المقترح فيما استندوا إليه ، وذكر أنهم إن قالوا إن ما أخذ ذلك الضرورة فقد سبق الرد عليه فى فصل التحسين والتقبيح (٢) ، وإن استندوا إلى ما تعارفه العقلاء فقد سبق الرد على ذلك أيضا فى فصل التحسين والتقبيح أنه من المقدمات المشهورة (٣) . ثم أبطل قول المعتزلة إن شكر النعم واجب عقلا بأن العقل إما أن يوجب شكر النعم لفائدة أولا لفائدة ، والقول بهما ممتنع .

ووضح ذلك بأن الوجوب لفائدة لو حكم به العقل لا واجب كل عيب عند الخصم لغير فائدة ، ولأن من الأفعال قطعا ما لا يجب ولو أوجب لفائدة لما تميز عما لا يجب ، وإن أوجب لفائدة فهى إما أن تعود إلى المشكور أو إلى الشاكر ، وعودها إلى المشكور محال ، لأن البارى — تعالى — لا ينتفع ولا يتضرر ، وإن عبادت الفائدة إلى الشاكر فهى إما عاجلة أو آجلة ، والعاجلة تعب ناجز ، والآجلة معدوم الآن ، فهو جائز ، والعقل وإن أدرك الجواز لا يهتدى إلى وقوع الجائز

(١) راجع : البرهان ١ / ٩١ — ٩٢

(٢) راجع ص ٣٢٨ — ٣٣٣ من النص المحقق .

(٣) راجع ص ٤٣٢ — ٤٣٣ من النص المحقق



كما أن العبد إذا أدى ما وجب عليه فمن أين يستحق إثابة .

ثم قرر أن كل مسلك يقرر به الخصم مذمومة في هذه المسألة يمكن مقابلته بجائز آخر فيكون ما أبداه غير معين في طريق العقل ، والجائز لا يهتدى العقل إلى وقوعه بدلا من الجائز الذي يقابله .

فمثلا إذا قالوا إذا خطر بهال العاقل تجويز أن يكون له رب يطلب منه شكر نعمته فإن شكر أثابه ، وإن كفر عاقبه ، فالعقل معين عليه الشكر طلبا للسلامة والأمن ، فإن هذا يقابله في التجويز العقلي أن يخطر بهال العاقل أن له ربا خلقه للترفة والنعم ، وأنه ملك لخالقه ، ولو أتعب نفسه فيما لا ينتفع به ماله كان ذلك تصرفا في ملك ماله بخير إذنه فربما عاقبه فيكون ارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله ولا يترجح أحدهما على الثاني فلا بد من سماع مرجح .

ثم نقد الجويني في قوله : " فإنه - تعالى - يبتدى بالنعم قبل استحقاقها " ووضح أن في لفظ استحقاقها تسامح ، فإنه يوهم أن للنعم وقتا تستحق فيه وأنشأ يأتي بها قبله ، وليس الأمر كذلك ، فإنه لا يستحق على الله - تعالى - شيء ، كما أن الإرادة إذا خصصت شيئا بوقت فقد استحق وقوعه في ذلك الوقت فلا يتصور أن يوجد الشيء قبل وجود الوقت الذي خصصت الإرادة الفعل به .

وانتهى إلى أن الأحسن في العبارة أن يقال يبتدى بالنعم والاستحقاق .

وقد ناقش المقترح الخصوم ، وسدد لهم كثيرا من الإلزامات مبطلا زعمهم .

ثم تعرض للمسألة الثانية وهي : دعوى المعتزلة الوجوب على الله - تعالى - ، وقد نبه إلى أن مستند المعتزلة في هذه المسألة يؤول إلى التحسين والتفويض بالعقل ، وقد استؤصل هذا الأصل وأبطل ، فلا مستند لهم في هذه المسألة ، ولكن الكلام في هذه المسألة يتوجه على معنى الوجوب عندهم .

فلا يمكن أن يراد بالواجب على الله - تعالى - قوجه الأمر الجازم ، فإنه محال ، كما لا يمكن أن يراد به لحقوق ضرر على تقدير ترك ما وجب ، فإن الباري - تعالى - يتقدس عن قبول الضرر والنفع .

فإن قالوا إن الواجب على الله - تعالى - بمعنى أن حكمة الحكيم تقتضي فعله ، ولا بد أنه اشتمل على حسن لا يسوغ في الحكمة تركه .

فيجاب بأن الحكمة المنسوبة إليه - تعالى - معناها : أنه عالم بالأشياء  
وأحكامها قادر على إنشائها وإتقانها .

أما الحسن والقبح فقد أبطلنا أنهما صفتان للأفعال

ثم عقد فصلا في الآلام واللذات

فحكى المذاهب في الآلام واللذات . وذكر أن مذهب أهل الحق أنها تقع مقدورة لله  
- تعالى - غير مقدورة للبشر . وأن المعتزلة ذهبوا إلى أنها تقع من العبد تولدا

ثم ذكر أنهم اختلفوا في السبب المولد للآلم . فمنهم من قال هو الاعتماد على الغير  
بضرب أو قطع . وقد مال إلى ذلك ابن الجُبَّائي في بعض أجوبته . ثم رجع عنه واستقر  
جوابه على أن الاعتماد يولد الوهي . والوهي يولد الآلم .

ثم حكى المذاهب في جواز خلق الله - تعالى - الآلم من غير سابقة جرم وقد حدد  
الغرض من المسألة في إيلاء الأطفال والبهائم . وذكر أن أهل الحق جوزوا ذلك وأن  
المعتزلة منعه .

وذكر أن الشيعة ذهبوا إلى أن كل ألم قبيح لا يصدر عن النور المسمى عندهم يزدان .  
بل يصدر عن الظلمة المسماة أهرمن . وذكر أن البكرية ذهبوا إلى أن البهائم والأطفال لا  
لا تتألم أصلا . كما ذكر أن طوائف من الروافض والتناسخية استقبحوا الآلم من غير  
عقوبة . فجرهم هذا إلى أن البهائم كانت في قوالب أحسن من هذه فلما أجزمت نقلت  
إلى قوالب أحسن . فإذا عوقبت فيها واستوفت جزاء جريمتها عادت إلى أحسن بنبيسه .

ثم شرح بعض أصول التناسخية فذكر أنهم ذهبوا إلى أن البهائم مكلفة عا لمة مدركة .  
وأن منهم من صار إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات قد بعث الله لها رسولا إلى  
آحاد ذلك الجنس . وأن بعضهم صار إلى أنه ليس في الموجودات جمادات . وأن جملة  
ما يتخيلة الناس جمادات إنما هي أحياء ذوات أرواح معذبة . ثم ذكر اختلافهم في ابتداء  
التكليف فذكر أن بعضهم صار إلى أن الله - تعالى - كلف الأرواح ابتداء . وارتضين  
التزام المشقات والآلام . وأن بعضهم صار إلى أنه - تعالى - لم يكلف الأرواح ابتداء  
وإنما خيرهم فاختاروا التكليف من تلقاء أنفسهم والتزموا به . فمنهم من وفى بما استقر  
ومنهم من تعداه . ومنهم من صار إلى أنه - تعالى - كلف الأرواح في ابتداء الفطرة  
ما لا مشقة فيه . فمنهم من وفى ومنهم من خالف .

كما ذكر أن الغلاء من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة .

ثم انعطف المقترح إلى ذكر مذاهب المعتزلة . فذكر أنهم حسنوا الآلم لأوجه على  
اختلاف بينهم . وصاروا إلى أن الله - تعالى - لو آلم الأطفال والبهائم فلا يبد من  
تعويضها على ذلك الآلم بشواب في الآخرة .

ثم ذكر اختلافهم في دوام العوض وفي جواز خلق الله — تعالى — مثل العوض  
تفصيلاً ،

كما ذكر مقالة عباد الصيمري أن الألم يحسن لمحصل الاعتبار من غير تقدير عوض .

ثم عقد فصلاً في الرد على الثنوية ومناقشتهم فيما ذهبوا إليه أن الألم ظلم قبيح  
لعينه ، وفي مناقشة البكرية لقولهم إن البهائم والأطفال لا تتألم أصلاً ،  
فبدأ بالثنوية ونوه بأن إبطال قاعدة التحسين والتقيح يبطل مذهبهم ، إلا أنه خصهم  
بمسلك آخر اعتمد فيه على ما تعارفه العقلاء من القواعد ،  
وذلك أن العقلاء تعارفوا بإيلاء المسمى ومعاقبته وزجر كل جان عن جنايته بما يحذره  
من المضار .

وألزمهم إقدام المريض على شرب الدواء ، فإنه مستحسن في العقول وإن كان فيه ألم  
ثم وجه اليهم أن قبح كل ألم لا يمكن أن يعلموه ضرورة ، حيث إن معظم العقلاء  
يخالفونهم في ذلك ، ولا يمكن أن يعلموه نظراً ، فإنهم لن يجدوا إلى ذلك سبيلاً .  
أما البكرية فإنه مال إلى أنه لا معنى لمكالمتهم ، حيث إن من الناس من يضرب عنهم ،  
وذلك لأنهم جحدوا الضرورة والبدئية بقولهم إن البهائم والأطفال لا تتألم أصلاً ، ومن  
جحد الضرورة فهو من طائفة الأسوفسطائية ، وذكر أن من الناس من يناقشهم ويلزمهم  
التناقض ، ونبه إلى أن الجويني مال إلى ذلك .

ثم عقد فصلاً في الرد على أهل التناسخ ، حيث إنهم قبحوا الألم من غير سابقة  
جريمة ، وفي مناقشة المعتزلة فيما ذهبوا إليه من الوجوه التي باعتبارها يحسن الألم  
فبدأ بمناقشة التناسخية في مذهبهم في تقبيح الألم من غير سابقة جريمة ، وفي  
مذهبهم في التكليف مبطلا مزاعمهم ، ومنتهاياً بنسبتهم إلى جحد الضرورة .

ثم ناقش المعتزلة في الوجوه التي باعتبارها يحسن الألم ، وبدأ بالتنبيه على أن  
مناوغة الجويني لهم لقولهم إن الألم يحسن بناءً على جرم سابق خلاف التحقيق .

وحقق أن تجويز الألم عند سابقة جرم لا نمنعه نحن مطلقاً ، بل تجوز أن يؤلم الباري  
— تعالى — كل من أجرم ونجوز أنه لا يؤلمه والشرعية وإرادة بذلك ، فلسناً  
نمنع حسنه إذا ورد ،  
وظاهر مناوغة الجويني لهم أننا ندعى قبحه والمنع من فعله ، وهذا قول بالتقيح العقلي  
ونحن ندعى بطلانه .

ثم ناقشهم المقترح فيما يستندون إليه في تحسين الآلئ بناءً على جرم سابق كاستحسان العقل بمعنى أن العقل تحت عليه وتستدعيه وكاستحسان العقل معاقبة من أساء وظلم ثم ناقشهم فيما ذهبوا إليه من حسن الآلئ للتعويض بأنهم اعتمدوا على المقدمة المشهورة بين العقلاء مع مخالفتهم تعاقل العقلاء حيث إن إيلام ضعيف لتعويضه برغيف مستقبح عند العقلاء ، فكيف يصح أن يؤلم الباري - تعالى - ضعيفا لأجل التعويض مع قدرته على أن يثيبهم بمثل العوض من غير ألم كما يقدر المعطى للفقير على إعطائه الرغيف بدون إيلام ؟

وحيث يلزمهم القول بأن لنا أن نؤلم شخصا ونعوضه ، فإن العوض إذا اقتضى تحسين الفعل في حقه - تعالى - فليقتض التحسين في حقنا .

ثم ناقشهم فيما ذهبوا إليه أن الآلئ يحسن لدرء ضرر أعظم منه بأنه لا شك أن من قدر على درء الضرر بدون إيلام لا يستحسن العقلاء منه إيلام شخص لدفع ضرر عنه مع قدرته على دفع الضرر بدونته كما نيه إلى أن من ضم إلى العوض اعتبار الغير في المقتضى لتحسين الآلئ إنما فر من الإلزامات المتقدمة ، ووجه إليه أيضا إلزامات سديدة .

ثم عقد فصلا في القول في الصلاح والاصلاح .

وقد حكى في هذا الفصل مذاهب المعتزلة في الصلاح والاصلاح فذكر أن معظم البغداديين ذهبوا إلى أنه يجب على الله - تعالى - رعاية الاصلح لعباده في الدين والدنيا ، وأنه لا يجوز في حكمته - تعالى - تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا فعله ، وذكر أن هذا الأصل جر البغداديين إلى القول بأن ابتداء الخلق واجب ، وأنه إذا خلق الله - تعالى - من علم أنه يكلفهم فيجب عليه تعالى إكمال عقولهم وإقذارهم وإزاحة غلهم .

أما البصريون فقد حكى عنهم أنهم أوجبوا الصلاح في الدين ، وصاروا إلى أن ابتداء الخلق من الله - تعالى - غير واجب عليه ، ولا كمال العقل واجب عليه ، فالبارى تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ، ولكن إذا كلف الله - تعالى - عبدا فيجب على الباري - تعالى - بعد تكليفه تمكينه وإقذاره واللفظ به بأقصى الصلاح . هذا مع اتفاق الفريقين على وجوب الإثابة على الأعمال التي هي طاعة ، وعلى وجوب التعويض على الآلئ التي لم تقع عقوبة ضرورة تحسين الآلئ منه .

وأضيف أن البصريين تصدوا لإبطال ما ذهب إليه البغداديون في هذه المسألة ،

عنه

وقد ناقشهم القاض عبد الجبار وأفاض في ذلك مبطلا مذ هبهم (١) بما يغنى عن مناقشتهم

أما مذ هب البصريين فمن الجدير بالذكر في هذا الصدد تحقيقه وشرحه فأقول :

معنى الصلاح عندهم هو النفع ، والنفع عندهم عبارة عن اللذة والسرور أو ما يؤدى إليهما ، فكل ما علم نفعاً علم صلاحاً ، وما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً ، فيستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فلا يقال في الشيء إنه صلاح للجناد والميت ، ولا يستعمل ذلك في القديم - سبحانه - وإنما يضاف الصلاح إلى من يصلح به (٢) .

أما الأصلح فهم يستعملونه في الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه (٣)

ومعنى قولهم الأصلح في باب الدين : فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية (٤)

فقد هبهم أنه إذا كلف البارئ - تعالى - العبد فبعد التكليف يجب على الله - تعالى - التمكين والإلطف وإثابة من يستحق الثواب وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض (٥) ، وذلك حتى يكون العبد أقرب إلى أداء ما كلف به ، لكن لا يجب عليه - تعالى - ابتداء الخلق وما يتصل بهم من الصفات التي يجب أن يكونوا عليها ، وما خلق لهم من الأجسام والأعراض كما لا يجب عليه - تعالى - ابتداء التكليف (٦) ، أما إذا كلفهم فيجب عليه تعالى فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف به .

ثم ناقش المقترح البغداديين مسدداً لهم عدة التزامات منها : أنه يجب بمقتضى العقول على زعمكم أن تفعل الأصلح لغيرنا بقدر ما يمكننا ، فإذا وافقتم على أن العبد لا يجب عليه في حق نفسه ولا في حق غيره أقصى الصلاح الممكن ، فكيف توجبونه نفسى حق البارئ - تعالى - .

وإن اعتذروا بأن العبد لو كلف ذلك يصير مكدوداً متعبوا مجهوداً في طلب بقية المراشد ، والبارئ تعالى - يقدر على أقصى الصلاح من غير أن تناله مشقة : فيجاب عن اعتذارهم بأنه لو كان التعب والنصب فاصلاً في أقصى الصلاح لكان فاصلاً في أصل الصلاح .

كما ألزمهم وجوب النوافل لاشتمالها على صلاح ضرورة الحث عليها ومع ذلك لم تجب ، فإذا جوزوا في أفعال العباد ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب فليقولوا نفسى أفعال

(١) راجع : المغنى ١٤ / ٥٦ - ١١٠

(٢) راجع : المصدر السابق ١٤ / ٣٥

(٣) راجع : المصدر السابق ١٤ / ٣٢

(٤) راجع : المصدر السابق ١٤ / ٦١

(٥) راجع : المصدر السابق ١٤ / ٥٣

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

البارى — تعالى — ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب .

كما ألزمهم أن الله تعالى إذا علم أن العبيد لا يؤمنون فالصلاح لهم أنه لا يكلفهم ، وإن كلفهم فالأصلح أن يعفو عنهم ؛ فإن تحتم العقوبة عذاب دائم فى مقابلة معصية وقعت فى زمن واحد غير جار على مسلك العقلاء .

والقول بأن التخليد فى النار أصلح من العفو مجاهدة للضرورة ومكابرة للبديهة .  
ومعد أن وجه إليهم الكثير من الاعتراضات والإلزامات انعطفت على مناقشة البصريين ، وقد نبه إلى أن إبطال قاعدة التحسين والتقيح يبطل كل ما يبنون عليه ، ثم ناقشهم — مسامحة — مناقشة المجادل وطالبهم بالفرق بين مذ هبهم ومذ هب البغداديين ولم يسلم لهم ما ذكره للفرق بين مذ هبهم ومذ هب البغداديين .

ثم وجه لهم عدة إلزامات ، منها : إذا علم الرب — سبحانه — أن عبدا إذا كلفه كفر وطفى ، وإذا اخترمه قبل البلوغ نجا — والتكليف عندهم إنما يحسن لتعريض المكلف لنيل الثواب — فأى صلاح له فى الدين والتكليف ، مع العلم بأنه لا يقضى بسببه التكليف إلا إلى الشقاوة ؟

ومما ألزمهم : أن الرب — تعالى — قادر على مثل الثواب الذى تعرض المكلف له ، فلا غرض لتعرضه للشقاوة مع إمكان تحصيل مصلحة الثواب بدون ارتكاب متن الخطر .  
ثم عقد فصلا فى اللطف ، فذكر أن اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم الله — تعالى — أن العبد يؤمن عنده ويطيع ربه ، ثم نبه إلى أنهم لا يعنون بقولهم أنه يؤمن عنده أنه يستلزم الإيمان والطاعة ، ولا به الإيمان والطاعة ؛ وإنما يعنون بذلك أن أنواع الرفق بالعبد بسجى العادة ترغبه وتحرك دواعيه وتحجب إليه الطاعة ، ثم نبه إلى أن اللطف الواجب على الله — تعالى — عندهم فى حق العبد هو الإعانة على الطاعة .

ثم نقل عن المعتزلة قولهم يجب على الله — تعالى — أقصى اللطف ، والتزامهم أن الله — تعالى — لا يقدر على خلق لطف يؤمن عنده الكافر .

وقد أبطل المقترح هذا الأصل بأن هذا تعجيز للإله عن تحريك دواعى الكفيرة إلى الخير ، وقد قال تعالى :

” ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها “ (١) .

وقال تعالى :

\* ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا \* (١)

ثم ذكر معنى اللطف عند أهل الحق ، فذكر أنه خلق القدرة على الطاعة ، وهو الذي يسمونه بالتوفيق .

ثم ناقش المعتزلة لإيجابهم اللطف في الدين قائلا لهم : لم أوجبتم اللطف في الدين ؟ وهلا قلتم إن عدم الرفق وانتفاء الإعانة أشد في المحنة وأبلغ في المشقة وأكد في استدعاء الثواب فينال به الثواب الأجل والدرجات العلى !

فإن اعتذروا عن هذا بأن المقصود أن يؤمنوا ، والتنفير قبيح :

فيجاب بأن من علم أنه لا يؤمن لا يتصور أن يكون إيمانه مقصودا ، وأي صلاح لتعريض من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة ، بل الأصل احترامه قبل بلوغه .

\* كتاب النبوات \*

بدأه الشيخ المقترح بمقدّم فصل في جحد البراهمة جواز بعثة الرسل ،  
وفى بداية الفصل ذكر أن البراهمة جحدت جواز بعثة الرسل ،  
وقد نبه إلى أن معظم العقلاء القائلين بثبوت الصانع معترفون بالجواز ، ثم انعطف إلى  
البحث في حقيقة النبوة والرسالة ،  
فذكر أن معنى لفظ النبوة في اللغة مأخوذ من الإنباة وهو الخبر عن الله - تعالى - ،  
وقيل من الارتفاع فيقال نبأ أي ارتفع ،  
ثم ذكر أن الارتفاع عن طور البشر باختصاص النبي بالخطاب فقط لا بصفة تقوم به كسائر  
ذهبت الفلاسفة .

وأضيف أن الفلاسفة ذهبت إلى أن النبي هو الذي في قواه النفسية خصائص ثلاث :  
١ - أن يسمع كلام الله - تعالى - ويرى الملائكة وقد تحولت له على صورة يراها .  
٢ - أن يكون له اطلاع على المنعيات .  
٣ - أن تظهر على يديه خوارق المعادات (١)  
ثم عرف المقترح الرسالة بأنها اختصاص النبي بخطاب التبليغ ، وفرق بين النبي والرسول  
بأن النبي يخاطب ويوحى إليه ، غير مختص بأمر له بتبليغ ما أوحى إليه إلى غيره ، والرسول  
مأمور بذلك .

وأضيف أن المتكلمين اختلفوا في النبي والرسول هل هما لفظان مترادفان أم لا ؟  
وذلك لما رأوا أن اللفظين جاء بهما القرآن جمعا ومفصلا . في قوله - تعالى - :  
” وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ” (٢)  
وقوله - تعالى - ” يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ” (٣)  
وقوله تعالى : ” يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين إن الله  
كان عليما حكيمًا ” (٤)

فقد ذهب بعضهم إلى أن النبي والرسول لفظان مترادفان بمعنى واحد .

(١) راجع : الشفاء : الإلهيات ٢ / ٤٣٥ ، شرح المقاصد ٢ / ١٣٣

(٢) سورة الحج من آية ٥٢

(٣) سورة المائدة من آية ٦٧

(٤) سورة الأحزاب من آية ١



وذلك حيث إن الرسول مأخوذ من حمل الرسالة والنبي مأخوذ من النبأ وهو الخبر ،  
واليه ذهب كثير من الأشاعرة والمعتزلة (١) .

وذهب بعضهم الى أنهما متباينان ؛ لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعنى ،  
والرسول أعلى منزلة من النبي ، ولهذا سميت الملائكة رسلا .

وقد اختلف أصحاب هذا المذهب في التفرقة بين النبي والرسول على مقالات :

(١) الرسول صاحب شريعة يأتي بشرع على الابتداء ، أو ينسخ بعض أحكام شريعة  
من سبقه ، والأنبياء بعثوا على شرائع تلك الرسل .

وهذا قول الشافعي وبعض الأشاعرة ونسب إلى الجاحظ (٢) .

ويتوجه عليه أن القرآن نص على رسل لم يأتوا بشرع جديد ، وذلك كسيدنا يوسف عليه  
السلام ؛ إذ كان على ملة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، قال تعالى :

" ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم  
لن يبعث الله من بعده رسولا " (٣)

(٢) الرسول هو الذي تنزل عليه الملائكة بالوحي ، والنبي هو الذي يوحى إليه  
في نومه .

وهذه التفرقة ذكرها الباوري ، ونقلها القرطبي عن الفراء ، ونسبت الى بعض المعتزلة  
ورجحها الفخر الرازي (٤)

ويتوجه على هذه التفرقة أن الأنبياء عليهم السلام لم يوحى إليهم إلا ما ما ، وهو بعيد  
ومثله لا يقال بالرأي (٥)

(٣) الرسول من له كتاب (٦)

ويتوجه عليه زيادة عدد الرسل على عدد الكتب (٧)

(٤) ما ذكره المقترح وهو أن الرسول أمر بالتبليغ بخلاف النبي .

ويتوجه عليه أن قوله تعالى :

" وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي "

يدل على أن حكم الارسال يعم النبي والرسول والارسال يستلزم التبليغ (٨)

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٦٧-٦٨ ، أعلام النبوة ٣٨

(٢) راجع : الفقه الأكبر للشافعي ٤٩ ، أعلام النبوة ٣٨ ، أصول الدين ١٥٤ ، شرح الكبرى ٣٥٠

(٣) سورة غافر من آية ٣٤ ، راجع : العقيدة في ضوء القرآن الكريم ٢٢٣/١

(٤) راجع : أعلام النبوة ٣٨ ، الجامع لأحكام القرآن ٤٧٢/٧ ، العقيدة في ضوء القرآن الكريم ٢٢٤/١

(٥) راجع : العقيدة في ضوء القرآن الكريم ٢٢٤/١ (٦) راجع شرح المقاصد ١٢٨/٢  
(٧) راجع : العقيدة في ضوء القرآن الكريم ٢٢٤/١ (٨) راجع المصدر السابق ٢٢٢/١

(٥) الرسول مبعوث إلى أمة والنبي هو المحدث الذي لا يبعث إلى أمة .  
وقد نقله الماوردي عن قطرب (١) ، ويؤيده أن لفظ رسول من الألفاظ المتعدية (٢)  
وأنتوه بأن الإمام القرطبي نقل تصحيح مذهب من فرق بين النبي والرسول (٣)

ثم شرح المقترح معنى الوحي وذكر أنه قد يكون في المنام ، وقد يكون في اليقظة ،  
وذكر مذهب الفلاسفة في الوحي ، أنه الصورة التي تخاطب النبي ، والتي لا وجود لها في  
الخارج ، وإنما هي من أفعال الخيال ، والذي يراه الواحد منا في المنام أشخاص تحدثه  
وتخاطبه ، لا وجود لتلك الأشخاص في الخارج ، وإنما هو شيء متخيل ، فيحدث للنبي في  
اليقظة ما يحدث للواحد منا في النوم على أصلهم .

وأود أن أوضح مذهب الفلاسفة في الوحي فأقول :  
ذهب ابن سينا إلى أن الذي يوحى إليه تشبه له الملائكة (٤) ، وتحدث له في سمعه  
صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان  
الأرضي (٥)

ثم قرر المقترح أن جواز شخص يراه النبي ولا نراه . لا استحالة فيه بعد القول بثبوت  
الصانع المختار .

ثم ناقش البراهمة في إنكارهم الرسالة بأنهم إما أن يمنعوا كلام المرسل وقد سبق بيانه (٦)  
وإما أن يمنعوا تعلقه بالمعبد فحكم الأمر والنهي أن يتعلقوا بالمأمور والنهي ولا استحالة  
في تعلقه بالمعبد ، فلم يبق لهم المنع انبعاث الرسل وجسه ، وإن تعلقوا بقاءة  
التحسين والتفويض العقلي فقد تقرر إبطالها (٧) . ثم ذكر شبههم ، وشرحها ، وأجاب  
عنها مبطلاتها ، مع ذكره العديد من اعتدالاتهم والأجوبة عنها ، والعديد من الإلزامات  
التي سددوها لهم .

(١) راجع: أعلام النبوة ٢٨

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٦٧

(٣) راجع : الجامع لأحكام القرآن ٤٤٧٢/٧

(٤) ابن سينا يسمى الملائكة الروحانية المجردة عقولا ، ويسمى الملائكة العاملة نفوسا

راجع : الشفاء / الإلهيات - ٢ / ٤٣٥

(٥) راجع : المصدر السابق ٢ / ٤٣٥ - ٤٣٦

(٦) راجع : ص ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٨٧ من النص المحقق .

(٧) راجع : ص ٤٢٧ - ٤٣٧ من النص المحقق .

ثم عقد فصلا في القول في المعجزات .

وفي البداية أشار الى أن إطلاق لفظ المعجزة على الآية الدالة على صدق النبي فيه توسع ، ثم ذكر عبارة الجويني :

” اعلما أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها ”

وشرحها بأنه يريد بها شرائط كونها معجزة ، ثم ذكر شرائط المعجزة وهي :

- (١) - أن تكون المعجزة فعل الله - تعالى - .
- (٢) - أن تكون خارقة للمعادة .
- (٣) - أن تتعلق بتصديق من ظهرت على يديه ، وذلك على أوجه :
  - أ - أن يتحدى النبي بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه .
  - ب - “ لا تتقدم على الدعوى ” .
  - ج - ألا تظهر مكذبة للنبي .

وقد شرح المقترح هذه الشروط وقرنها بالكثير من الأسئلة والأجوبة عنها ، وفسر عليها بعض التفريعات شارحا لها وعارضا للمذاهب فيها وناقشا ، وقد قرن الشريطة الثانية للمعجزة بشبه البراهمة ، وشرحها وناقشها بطلالها .

\* \* \* \*

\* باب في إثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات \*

بدأ بعقد فصل ذكر فيه المذاهب في تجويز الكرامات ، فذكر أن أهل الحق ذهبوا إلى تجويز الكرامات ، وأن المعتزلة ذهبت إلى منعها ، وأن الأستاذ الإسفراييني مال إلى قريب من مذهب المعتزلة .

ثم نقل عن الأستاذ الإسفراييني أنه ذكر في جامع أنه قال : إن قيل لك إن شخصا قطع المسافات البعيدة النائية في ليلة ، أو مشى على الماء ، أو طار في الهواء فلا شك في كذبه .

وقد حقق مذهب الإسفراييني بأن هذا القول يحتمل أن الأستاذ أراد أن القائل ادعى ذلك دليلا على ولايته ، وخلق على ذلك بأن هذا مما منعه كثير من أهل السنة ، ثم ذكر أنه قد نقل عن الأستاذ الإسفراييني أن الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق العوائد ، فكأنه يعترف بأنواع يسميها كرامات ، لكنه يقول لا تبلغ مبلغ خرق العوائد ، كما ذكر أن الإسفراييني بوب كتابه الجامع على إثبات الكرامات ، وفي أثناء الباب يمنع مشل ما حكينا عنه منعه ، فكأنه يخص القول بإثبات الكرامات بأمور بعينها تكون جارية على يد الأولياء ، كإجابة الدعوة ، ومصادفة الماء في البرية .

ثم نقل عبارة الجويني : \* ما صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادة فسيحق الأولياء \* .

ونقدنا بأن التخصيص بالأولياء يوهم امتناع جواز انخراق العادة في حق غير الأولياء ، وليس هذا بصحيح ، فإنه يجوز ظهور خوارق العادة على يد الرجل وهو من أهل عدواة الله ، كما يجوز أن يقع الخارق في حق من اتسم بسمة الصالحين وهو مستدرج إذا سبق في علم الله - تعالى - أنه من أهل العدواة ، وختم له بالشقاوة .

وذكر أن بعض أئمتنا صار إلى جواز ظهور المعجزات على أيدي الكاذبين ، فلا يمتنع على هذا ظهور الخوارق على أيدي غير الأولياء .

ثم ناقش المعتزلة لمنعهم تجويز الكرامات .

وأوضح مذهب المعتزلة في ذلك فأقول :

ذهبت المعتزلة إلى أن المعجزات لا يجوز ظهورها على غير الأنبياء ، حيث إنها تسدل على التفرقة بين النبي ومن ليس بنبي ، لأن الرسول يقول لغيره أنا وإن كنت بشرا مثلكم فكما كان المعجز يلزمكم الانقياد لي وطاعتي ، فلا بد أن يختص بذلك ، ليصح هذا المعنى ، كما لو ظهرت على يد غير الأنبياء لزهت في النظر في معجزات الأنبياء (١) .

ثم نقل عن الجويني ذكره اختلاف من جواز الكرامات في ثلاثة أمور :

(١) هل يجوز وقوع الكرامة عن اختيار أم لا ؟

(٢) هل تقع على وفق دعوى الولاية أم لا ؟

(٣) هل يعم جواز الكرامات سائر الخوارق أم لا ؟

وقد نبه المقترح الى أن الوجهين الأولين ذكرنا في التمييز بين المعجزة والكرامة ، أما الاختيار فقد ذهب بعض أهل السنة الى أن الكرامة لا تقع عن اختيار من الولي ، وإنما تقع من غير اختياره ، وأرادوا بالاختيار والإرادة في هذا الصدد الشهوة والتمني ، حيث إن الفعل الخارق للمادة اذا لم يكن مقدوراً أولاً من جنس المقدور فلا تتعلق به الإرادة بمعنى القصد .

وقد نبه المقترح الى أن الحامل لهؤلاء على اعتبارهم عدم الاختيار في وقوع الكرامة إنما هو اعتقادهم أنه من خصائص المعجزة .

وقد نقد هذا الذهاب بأن المعجزة لا تتميز بغير الاختيار ، وقرر أن المعجزة إنما تتميز عن الكرامة وغيرها بوقوعها على وفق دعوى النبوة ، وقرر جواز وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ، واستدل على ذلك بأن المصحح لوقوع المقسود ثبوت الاقتدار مع إثبات العالم القادر لوقوعه ، ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر ، ولا على عدم اختياره ، وذلك كما نقول نحن في أفعالنا إنها واقعة بفعل الله - تعالى - وتقع تارة مع اختيارنا وتارة مع ذهولنا .

أما قول من قال إنه لا يصح ثبوت الكرامة مع دعوى الولاية فقد نقده المقترح بأن القادر على فعلها بدون الدعوى قادر على فعلها مع الدعوى .

وحقق أن مطلق وجود الدعوى لا يخالف سمة الصالحين ، فإنه قد يظهر ذلك من يقصد أن يقتدى به أو يقرر عند منكرى الكرامات جوازها فيكون هداية إلى سبيل الحق وإذا كان الاظهار والدعوى لا يمنع ثبوت حسن القصد ، والجري على مساق سمة الصالحين لم يكن لمنع الدعوى في الوقوع بناءً على هذا المأخذ وجه .

أما الأمر الثالث الذي اختلفوا فيه وهو عموم جواز الكرامات لسائر الخوارق ، فقد ذكر المقترح أن بعض الأئمة ذهبوا الى أن كل ما وقع معجزة للنبي لا يصح أن يكون كرامة لولي كإحياء الموتى وقلب العصا حية وخلق البحر أطواداً ونحو ذلك ، والحاصل لهم على ذهابهم الى منع وقوع شيء من معجزات الأنبياء على أيدي الأولياء أنهم

زعموا أن قول النبي لا يأتي أحد بمثل ما أتيت يمنع وقوع المعجزات على أيدي غـيـير  
الأنبياء ، لئلا يؤدى إلى تكذيب من ثبت صدقه .

وقد نقد المقترح هذا بأن تحدى النبي مقيد بأنه لا يظهر ما أتى به على يد من  
يبنى معارضته ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب ، واستدل على ذلك بأن ظهور جنس واحد  
من المعجزات على يد نبي آخر لا يقدح فى ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك  
الجنس فعليه وفاقا .

ثم نبه إلى أن الدليل على جواز ذلك أيضا ما تقرر فى الأمرين السابقين من صحة  
الاقتدار عليه .

ثم انعطف على نفاة الكرامات فذكر شبههم ، وشرحها ، وأجاب عنها مبطلا لها ،  
ثم استدل على جواز الكرامات بوقوعها على يد أصحاب الكهف ، والسيدة مريم  
وأم موسى ، وما جرى فى زمن سيدنا سليمان فى عرش بلقيس وقصة الإتيان به .

\* باب في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات ، والرد على منكري الشياطين \*

وفي الهداية قرر أن السحر ثابت وشائع في لسان حملة الشريعة ، ونقل اتفاقهم على ثبوته ،

ثم ذكر أن السحر يتنوع نوعين :

أحدهما : ما هو من جنس المقدور ، وإن كان خارقا للمادة كالتخلق في الهواء والدخول في الخواصات .

وقد نقد الجويني لجعله من بين هذا النوع أن يسترق الساحر بأنه إن أريد بكونه يسترق أن يعدم بعض جواهر فليس ذلك من جنس مقدوره ، وإن أريد بذلك تأليف آخر على شكل غير شكله فليس التأليف من مقدوره أيضا إلا أن يراد به حركة بعض الجواهر إلى بعض الجهات .

ثم ذكر النوع الثاني وهو أن يقول الساحر أو يفعل في محل قدرته فيخلق الله - تعالى - في غير محل قدرته شيئا آخر ، وذلك كما إذا نثت وعقد عقدا فيلحق المسحور مرض وألم في جسده .

وقد قرر المقترح جواز السحر بأنه من جنس المقدور ، وما هو من جنس المقدور ممكن لا محالة ، والممكن يناهى المستحيل ،

أما عن خلق مرض أو ألم أو بغض في قالب آخر عند عقد الساحر ونفثه فقد قرر أن ذلك غير مستحيل ، فإنه إذا جاز فعله معرى عن عقده ونفثه جاز فعله عقيب عقده ونفثه ، والمستحيل نسبة الأثر إلى نفثه وعقده ، إذ لا فاعل سوى الله - تعالى - .

وأضيف أن القرطبي نقل عن أئمتنا أنهم لا ينكرون أن يظهر على يد الساحر خرق المعادات بما ليس في مقدور البشر من مرض وتغريق وزوال عقل وتعويج عضو إلى غير ذلك مما قام الدليل على استحالة كونه من مقدورات البشر ، ومع ذلك لا يكون السحر موجبا لذلك ، ولا علة لوقوعه ، ولا سببا مولدا ، ولا يكون الساحر مستقلا به وإنما يخلق الله - تعالى - هذه الأشياء ويحدثها عند وجود السحر (١) .

كما نقل ابن حزم عن بعض الحشوية أنهم ذهبوا إلى أن السحر يحيل الأعيان ويقلب الجواهر (٢) .

كما أضيف أن الأنواع التي ذكرها المقترح للسحر إنما هي للسحر الذي هو حقيقة ، وهناك سحر آخر هو السحر الذي لا حقيقة له ، والذي هو تمويه وتخيل وإيهام لكون الشيء على ما هو به ، وضرب من الخفة والشعوذة (٣) .

(١) راجع : الجامع لأحكام القرآن ٤٣٧/١

(٢) راجع : الأصول والفروع لابن حزم ٣٠٣/٢ ت : د معاطف العراقي وغيره ط ١ / دار النهضة العربية ١٩٧٨ م

(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٥٩ ، الجامع لأحكام القرآن ٤٣٦/١

وهذا النوع لا ينكره أهل السنة ولكن يثبتون سحرا وراءه وهو الذى له حقيقة ،  
والمعتزلة وأبو إسحاق الأسترابادى من أصحاب الشافعى ينكرون أن السحر له حقيقة  
وليس هو إلا ضرب من التنبؤ والتخييل . (١)

وقد منع المعتزلة أن يكون للسحر حقيقة فيكون فيه نقض العادة ، ويكون من البنسب  
الذى يتعذر على الناس فعله ، حيث إن من جوزه يجوز أن يكون الأنبياء محتالين  
وإن كانوا فعلوا المعجزات ، ولا يمكن مع ذلك العلم بالنبوءات ، ولا بالفرق بين ما يختص  
بالقدرة عليه وبين مقدور العباد . (٢)

وأضيف أن السحر عرفه التفثاننى بأنه إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريسة  
خبية بمباشرة أعمال مخصوصة ، يجرى فيها التملع والتتلذذ . (٣)

وعرفه ابن عابدين بأنه علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال  
غريبة لأسباب خفية . (٤)

وقد أشار المقترح إلى عدم المناقاة بين السحر والمعجزة على النحو الذى قررته فى  
الكرامات من أن المعجزة إنما تتميز عن غيرها بوقوعها على وفق دعوى النبوة .

وبعد أن قرر المقترح جواز السحر عقلا استدلل على وقوعه بقصة هاروت وماروت  
ويقول الله تعالى :

” سحرنا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم ” (٥)  
ويقول الله تعالى :

” ومن شر النفاثات فى العقائد ” (٦)

وما رواه البخارى فى صحيحه عن السيدة عائشة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -  
سُحر حتى أعلمه جبريل بموضع . (٧)

(١) راجع : متشابه القرآن ١٠١ ، شرح الأصول الخمسة ٥٧٢ ، الجامع لأحكام القرآن  
٤٣٦/١

(٢) راجع : متشابه القرآن ١٠٢

(٣) راجع : شرح المقاصد ١٥٢/٢

(٤) راجع : حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار لمحمد أمين  
ابن عابد بين ٤٦/١ ط بولاق ١٢٩٩ هـ

(٥) سورة الأعراف من آية ١١٦

(٦) سورة الفلق آية ٤

(٧) سياتى تخريج الحديث فى موضعه فى النص . راجع ص ٤٩٥ من النص المحقق .



ثم ناقش المعتزلة لإنكارهم أن للسحر حقيقة ، وألزمهم القول به وفقا لأصلهم في التولد ، وقال فما يمنعهم من تقرير أمر في محل القدرة يولد أمرا آخر في غير محلها .  
ثم ذكر أن بعض الناس حصروا السحر في نوعين :

- أحدهما : التفريق بين متحابين
- والثاني : التخييل

وارتضى أن السحر لا ينحصر فيما ذكر ، واستدل على ذلك ، ومن بين الأدلة التي ذكرها ما نقله عن الإمام الشافعي أنه قال لو أقر الساحر أن سحره يفضي إلى الزهوق غالباً قتلته بفعل ذلك السحر قصاصاً .

وهذا النقل يجزئني إلى توضيح حكم الساحر ، وأنه إلى أن المقترح أشار في بداية الباب إشارة مقتضبة إلى اختلاف أهل الحق في الساحر هل هو كافر أم لا يكفر بنفسه السحر إلا أن يضيف شيئاً إلى خلق غير الله تعالى - ؟

وأوضح أن الفقهاء اختلفوا في حكم الساحر ، فمنهم من قال : يكفر ويقتل كفراً ، ومنهم من قال : ليس بكافر ، ولكنه فاسق ، وهو لا يخلو في قتله ، فمنهم من يرى أنه يقتل حداً لا كفراً ، ومنهم من قال : ينظر إلى سحره فإن قتل به فإنه يقتل ، وإن لم يقتل به فلا يقتل (١) .

وقد وضع القرطبي حكم الساحر فروى عن صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عمر وعثمان وابن عمر وخفصة وأبي موسى وقيس بن أسعد وبعض التابعين - رضي الله عنهم - أن الساحر يقتل (٢) .

وحق أن الساحر إذا سحر بنفسه بكلام يكون كفراً يقتل ، ولا يستتاب ولا تقبل توبته ، ونقل ذلك عن أئمة المسلمين مالك وأحمد بن حنبل وأبي ثور وإسحاق والشافعي وأبي حنيفة (٣) .

كما نقل عن ابن المنذر أن الساحر إن سحر بكلام ليس بكفر لم يجز قتله ، فإذا أحدث في المسحور جنابة توجب القصاص اقتصر منه إن كان عامداً ، وإن كان لا قصاص فيه ففيه الديية (٤) .

(١) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٦١ - ٥٦٢

(٢) راجع : الجامع لأحكام القرآن ٤٣٨ / ١

(٣) راجع : المصدر السابق ٤٣٧ / ١ - ٤٣٨

(٤) راجع : المصدر السابق ٤٣٨ / ١

وروى عن الشافعى أن الساحر لا يقتل إلا أن يقتل بسحره ويقول تعدت القتل ، وإن قال لم أتعمد لم يقتل ، وكانت فيه الدية (١)

وأضيف أن ابن عابد بن ثقل عن صاحب فتح القدير أن الساحر لا تقبل توبته فى ظاهر المذهب ، فيجب قتل الساحر ، ولا يستتاب ، بسعيه للفساد لا بمجرد عمله ، إذا لم يكن فى اعتقاده ما يوجب كفره (٢)

ثم قال ابن عابدين لا يلزم من عدم كفره مطلقا عدم قتله ، لأن قتله بسبب سعيه بالفساد ، فإذا ثبت إضراره بسحره ، ولو بغير كفر يقتل دفعا لشراء كالتخناق وقطاع الطرق (٣)

ثم تكلم المقترح فى الجن والشیاطین ومثّل عن معظم المعتزلة إنكارهم الجن والشیاطین وأود أن أتبه إلى أن القاضى عبد الجبار لم يذكر فى كتبه ما يدل على إنكاره الجن والشیاطین ، بل فيها ما يدل على إثباتها (٤)

وقد ناقش المقترح بعض المعتزلة فى إنكارهم الجن والشیاطین مبطلا لذهبهم مقررًا لإجماع الأمة على إثبات الجن والشیاطین ، وتصريح القرآن بإثباتهم ، وكذا السنة والأخبار المتواترة ، منوها بأن المعتزلة أخذوا مذهبهم هذا من الفلاسفة .

وأضيف أن بعض الفلاسفة قالوا بالجن والشیاطین ، وذهبوا إلى أن الجن جواهر مجردة لها شعور وتأثير فى الأجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها وأن الشیاطین هى القوى المتخيلة فى أفراد الإنسان من حيث استيلائها على القوى العقلية ، وصرفها عن جوانب القدس (٥)

وقد ذهب الفخر الرازى إلى أن الفلاسفة المتأخرين أنكروا الجن والشیاطین ، أما المتقدمون فقد قال الفخر الرازى لا أعرف مذهبهم فى هذا الباب ، إلا أننى رأيت فى كتاب الأهوية والبلدان لبقرط أنه ذكر أن المياه الواقعة تورث جملة من الأمراض ومنهجا الصرع ، ثم قال لا أريد به الصرع الذى يعالجه أصحاب الهياكل بل الصرع الذى يعالجه الأطباء (٦) ، وقد فهم الفخر الرازى من هذا أنه تصريح من بقراط بأن الصرع قد يكون جسمانياً (روحانياً) .

(١) راجع : المصدر السابق ١ / ٤٣٨ — ٤٣٩

(٢) راجع : حاشية ابن عابدين ١ / ٤٦

(٣) راجع : المصدر السابق ١ / ٤٧

(٤) راجع : متشابه القرآن ٩٩ — ١٠٣ ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ٧٧ ت : فؤاد سيد / الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ م

(٥) راجع : شرح المقاصد ٢ / ٤٠ (٦) راجع : المطالب العالى لفخر الدين

الرازى ٣١٦ / ٢ ت : د . محمد حجازى السقا ط ١ / دار الكتاب العربى /

بيروت ١٩٨٧ م

\* باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق النبي - صلى الله عليه وسلم - \*

بدأه المقترح بالتنبيه على اتفاق العلماء على أن دلالة المعجزة لا يصح أن تكون من جملة الأدلة السمعية ، وإنما الاختلاف في وجه دلالتها .

وحاصل كلامه في هذا الصدد أن الأئمة اختلفوا في وجه دلالة المعجزة على ثلاثية أقوال .

( ١ ) القول الأول أن دلالتها عقلية ( ١ ) ، حيث إن تخصيص وجود الخارق بحاطة دعوى المتحدى على وجه يقع إجابة له يدل على قصد الفاعل إلى تصديق المتحدى المجاب إلى ما دعى إليه ، كما أن تخصيص الممكنات بوجه من وجوه الجواز يدل على قصد الفاعل إلى تخصيصها بالوجه الذي وقعت عليه .

( ٢ ) القول الثاني أن دلالتها وضعية ( ٢ ) كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها ، وذلك حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول والمواضعة قد تعرف بصريح يدل على التواضع ، وقد تعرف بصريح من أحد المتواضعين وفعل من الثاني وهو ساكت ، والأول قد مثل له المقترح بأن شخصا لو قال لشخص إذا فعلت كذا فاعلم بذلك قصد في طلبك ففعل ما وأضعه عليه علم من وقعت معه المواضعة أن من وأضعه يريد طلبه على حسب ما وأضعه عليه ، ومثل للثاني بأن شخصا لو قال ففسى محفل بمجلس ملك تأزر مجلسه بجمع أنا رسول الملك إليكم ، وآيتي أن يخرق عادته وهو يرى من الملك ومسمع ، ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا فاخرق عادتك وقم واقعد فأجابه إلى القيام كان ذلك كالتصريح على المواضعة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله .

( ٣ ) القول الثالث : أن دلالتها عادية ( ٣ ) ، حيث إنها تنزل منزلة قرائن الأحوال في خجل الخجل ووجل الوجل .

وقد فرغ المقترح على مسألة وجه دلالة المعجزة الكلام في استحالة وقوع المعجزة على أيدي الكذابين .

ومحصل كلامه أن من ذهب إلى أن دلالة المعجزة عقلية . ومن ذهب إلى أنها وضعية يستحيل عنده عقلا صدور المعجزة على أيدي الكذابين .

( ١ ) ذهب إلى هذا القول الأستاذ الإسفراييني . راجع : شرح الكبرى ٣٦٤  
( ٢ ) ذهب إلى ذلك الجويني راجع : الإرشاد ٣٢٤ - ٣٢٥ ، لمع الأدلة ١١٠  
( ٣ ) ذهب إلى ذلك الباقلاني . راجع : متن المواقف ٣٤٢

أما على مذهب من قال دلالة المعجزة عادية فيلزمه المقدر أن خرقت العادة أن يجوز صدورها على أيدي الكذابين .

ثم عقد فصلا في أنه هل في المقدور إقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة أم لا ؟  
نقل فيه عن الجويني أنه ذهب إلى أن ذلك غير ممكن ، ونقل استدلال الجويني على ذلك وهو أن ما يقدر دليلا إما أن يكون معتادا أو غير معتاد ، وعلى عليه بأنه دائر بين النفي والإثبات وهي قسمة حاصرة .

وقد قرر الاستدلال ، وأورد عليه اعتراضا وأجاب عنه .

ولست أسلم ما ذهب إليه الجويني وتابعه فيه المقترح أنه ليس في المقدور إقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة وإن كانت المعجزة الواحدة كافية في حق النبوة كما ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي واستدل على ذلك بأنها دلالة على صدق من يدعى النبوة فيحصل ذلك بالمعجزة الواحدة كالدليل الكاشف عن الحكم يقطع به ، ولا تتوقف معرفته على دليل آخر (١) فقد استخرج العلماء الكثير من دلائل نبوته — صلى الله عليه وسلم — مما لا ينطبق عليه شروط المعجزة :

فذهب الشهرستاني إلى أنه يجوز أن يخلق الله — تعالى — للمدعوين علما ضروريا لصدق النبي ، فلا يحتاجون إلى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه ، وقد ينصب أمارات غير خارقة للعادة لكي يتبين للواحد بحكم قرينة الحال والمقال صدقه ، والقرائن لا تنحصر في طريق واحد ، فرب قرينة أورث علما لشخص ولم تورث علما لغيره .

كما ذهب الشهرستاني إلى أن البشارة من الأنبياء السابقين الثابت صدقهم دليل على نبوة من يبشرون به (٢)

وقد ذكر الماوردي من هذه الدلائل ما هجست به النفوس من إلهام العقول بنبوته — صلى الله عليه وسلم — وروى كثيرا من الروايات عن أشخاص هجست عقولهم بنبوته — صلى الله عليه وسلم — بلغت حدا لكثرتها يوحى بأن نبوته — صلى الله عليه وسلم — كانت معروفة تماما قبل ولا دته ومن هذه الهواجس التي ذكرها الماوردي ما رواه عن ابن قتيبة أن أبا كريب بن أسعد الحميري آمن بالنبي — صلى الله عليه وسلم — قبل أن يبعث بسبع مائة سنة وقال :

(١) راجع : الفقه الأكبر للشافعي ٤٩

(٢) راجع : نهاية الأقدام ٤٤٢ — ٤٤٣

(٣) راجع : أعلام النبوة ١٥٢ — ١٦٤

شهدت على أحد أنه رسول من الله باري النسم  
فلو مد عمرى إلى عمره لكنت وزيرا له وابن عم (١)

كما ذكر الماوردى أن من دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم هتوف الجن بنبوتهم  
صلى الله عليه وسلم . وقد نقل فى هذا الصدد كثيرا من الروايات التى تروى هتوف  
الجن بنبوته - صلى الله عليه وسلم - (٢)

كما أن من دلائل نبوته - صلى الله عليه وسلم - عصيته من أعدائه وهم الجم الغفير ،  
وهم على أشد طلب لقتله وهو بينهم ومخالط لهم ومكاثر ترمقه أبصارهم شزرا وترتد عنده  
أيديهم ذعرا (٣)

ومن هذه الدلائل ما أورده التفثاوانى فى شرح المقاصد أنه قد اجتمع فى النبى  
- صلى الله عليه وسلم - من الأخلاق الحميدة والكمالات والنسب والوطن ما يجزى  
العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبى (٤) ، كما أن من نظر فيما اشتملت عليه الشريعة المرسل  
بها ما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها  
من دقائق الحكمة علم قطعا أنها ليست إلا وضعا إلهيا ، والمبعوث بها ليس إلا نبيا (٥)

وهذا القدر ما ذكرناه من دلائل نبوته - صلى الله عليه وسلم - يتضح أنه قد  
دلت دلائل غير المعجزة على نبوته - صلى الله عليه وسلم - وإن كانت المعجزة هى  
العمدة فى الاستدلال على نبوته - صلى الله عليه وسلم - (٦) ، وقد ذكرنا سلفا  
أن الإمام الشافعى ذهب إلى أن المعجزة الواحدة تكفى (٧)

(١) راجع : المصدر السابق ١٥٢

(٢) راجع : المصدر السابق ١٤٦ - ١٥١

(٣) راجع : المصدر السابق ٧٦ ، شرح المقاصد ١٣٩ / ٢

(٤) توفرت كثير من الكتب فى ذكر أحواله وأخلاقه صلى الله عليه وسلم وأنها بلغت حدا  
لا يصل إليه غير النبى . راجع على سبيل المثال : إثبات نبوة النبى صلى الله عليه  
وسلم لأبى الحسن أحمد بن هارون المهارضى ١٧١ - ١٧٤ ت : خليل أحمد بن  
إبراهيم الحاج / ط ١ دار التراث العربى / القاهرة ١٩٧٩ م

(٥) راجع : شرح المقاصد ١٣٩ / ٢

(٦) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٧) راجع ص ٢٥٤ من الدراسة .

ثم عقد فصلاً في إثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله - تعالى -

ذكر فيه أربعة وجوه للأصحاب في الاستدلال على وجوب الصدق للباري - تعالى - :

الوجه الأول : - وهو للأستاذ والإمام - أن في الشاهد كل عالم يجد في نفسه خبراً عن معلومه ، والخبر عن المعلوم على ما هو به يضاد الخبر الكذب ولا يجامعه ، فلا يتصور الخبر الكذب إلا بعدم ما يصاد به ، والباري - تعالى - قائم بذاته وقديم وعالم بالأمور على ما هي عليه ، وعلمه قديم ، والقديم لا يصح عدمه فيلزم من ذلك استحالة الكذب عليه - تعالى - .

الوجه الثاني : أن الكذب إنما يتحقق بتقدير وسوس ، ولا تكون إلا حادثاً والباري - تعالى - يستحيل أن يكون محلاً للحوادث ، فاستحال قيام الكذب به .

الوجه الثالث : أن الكذب آفة ونقص يستحيل عليه - تعالى - ، لما ثبت وجوب اتصافه - تعالى - بالكمال .

الوجه الرابع : أن كل مخبر تجرد النظر إليه فيصبح من العالم به أن يخبر به على ما هو عليه ، ولو صح الكذب لوجب في لأن ما صح عليه - تعالى - لا بد أن يكون على حكم الوجوب ، وإلا كانت ذاته موسومة بحكم الجواز ، وهو محال<sup>(١)</sup> .

وقد ناقش المقترح الجويني في عرضه ومناقشته لمسالك الأصحاب في تنزيه الباري - تعالى - عن الكذب .

---

(١) راجع : الإرهاد ٣٣٤ - ٣٣٥ ، شرح الكبرى ٣٦٢

ثم عقد فعلا في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

ذكر فيه أن المنكرين لنبوته - صلى الله عليه وسلم - فرقتان :

إحداهما أنكرت جواز النسخ

والثانية أيدت مراء في معجزاته .

ثم أشار إلى أن العيسوية أثبتوا نبوته - صلى الله عليه وسلم - ولكن إلى العرب خاصة .

ثم تكلم على جواز النسخ في حيث إن في إثبات جوازه الرد على الفرقة الأولى (١) التي أنكرت النبوة لاستحالة نسخ الشريعة السابقة .

وقد قدم الكلام في حقيقة النسخ على الكلام في جوازه في حيث إن الكلام في تجويـز الشئ فرع فهمه .

فذكر أن الجويني ارتضى في حد النسخ أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر ، على وجه لولاه لا ستم الحكم المنسوخ .

وقد ناقش المقترح هذا الحد ونقده ، وأشار إلى أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن النسخ تخصيص في الأزمان (٢) ، ونقده أيضا .

وقد استعرض المقترح وهو يحدد نقد حد الجويني للنسخ مناقشة الجويني لبعض المعترلة القائلين بأن النسخ لا يرفع حكما ثابتا وإنما يبين انتهاء مدة شريعة .

ثم أشار إلى أن الجويني ارتضى في غير هذا الكتاب أن النسخ بيان انتفاء شرط دوام الحكم ، ولم يرتض الرفع ولا التخصيص بالأزمان (٣) .

ثم انعطف على الكلام في جواز النسخ ، وذكر أن جواز اختصاص الفعل بالمأمور به بأوقات لا ينكر ، وأن عدم علم المكلف بالتأقيت لا يمتنع ، وأن إعلامه بعد ذلك جائـز ، وجواز هذه الأمور تحقق جواز النسخ .

ثم ناقش من ذهب من اليهود إلى أن النسخ محال عقلا بأن النسخ إنما أن يكـون مستحيلا لذاته وهو باطل في فإن الواحد منا يجوز أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف به ، والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه من أحد ، وإما أن يكون مستحيلا لغيره فبينوا جهة الإحالة .

---

(١) وهم فرقتان : العنانية وقد أحالوا النسخ عقلا وسما والشمعونية وقد أحالوا

النسخ سما . راجع : التمهيد ١٨٧ .

(٢) ذهب إلى ذلك الأستاذ الإسفراييني . راجع : البرهان ١٢٩٤/٢ .

(٣) راجع : المصدر السابق ١٢٩٣/٢ - ١٢٩٧ .

فان قالوا هو مستحيل ؛ لانه يلزم منه البداء .

فيجاب بأن معنى البداء أنه ظهر للأمر بالم يكن ظاهرا من قبل ، وهذا غير لازم من النسخ ؛ فان الباري تعالى - يتقدس عن جميع سمات النقص عالم بكل معلوم ، ويعلمهم توجه الأمر وتأقيته ، وزمن ورود نسخه .

وان تمسكوا بتحسين العقل وتقيحه وقالوا الأمر بالفعل لحسنه فلا يتصور عسود الحسن قبيحا منهيا عنه .

فيجاب بأنه إذا كان الأمر بالفعل لحسنه فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان ؛ فان الحسن يبنى على الصلاح ، وقد يكون الشيء في زمن صلاحا وفي زمن آخر غير صلاح ، هذا مع إبطال قاعدة التحسين والتقيح .

ثم ناقش من ذهب من اليهود إلى أن شريعة موسى - عليه السلام - لاتنسخ لورود النص بذلك ، مشيرا إلى أن ابن الراوندي هو الذي وجههم إلى ذلك لما رأى أن النسخ جائز عندنا ومع ذلك نقول بأن شريعتنا مؤبدة . وجه اليهود السى القول بأن النسخ جائز لكن نص موسى - عليه السلام - على تأبيد شريعته .

وأجاب عن ذلك بأنه لو كان التأبيد الذي ذكره صحيحا لما ظهرت المعجزات على يد نبينا - عليه الصلاة والسلام - كما أن التأبيد لو كان صحيحا لذكره اليهود في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - وهم في أشد الحرص على تكذيبه ، وقد قرع آذانهم قوله تعالى :

" يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون " (١) فلم يقل أحد منهم ما عندنا منه خبر ، وإنما كانوا يقولون ليس هو ذاك .



ثم عقد فصلا في معجزات نبينا - صلى الله عليه وسلم -

ذكر فيه أنه قد تواتر وجوده ، ودعواه الرسالة ، وتحديه بالقرآن ، فتحداهم بجملة تارة ، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور فلما عجزوا تحداهم بسورة من مثله .

ثم أشار إلى اختلاف النظار في عود الهاء في مثله في قوله تعالى :

" فأتوا بسورة من مثله " (١)

هل هو عائد على النبي - صلى الله عليه وسلم - فيكون المعنى من أمى مثله ؟

أم عائد إلى القرآن فيكون المعنى من مثل القرآن ؟

ولاح في كلامه اختيار أن الضمير يعود على القرآن .

وحق أن الإعجاز في القرآن من جهة لفظه ، ومن جهة معناه ، فنظمه اليديع غير

مقدور ، فإن وقع التعجيز لهم بالنظر إلى النظم الخارج عن مقدورهم يكون الضمير

في مثله عائدا على القرآن ، إذ لا معنى لعود الهاء على النبي - صلى الله عليه وسلم -

ولافائدة في التقييد لمعجز الكل عنه الأمى وغير الأمى .

أما إذا وقع التعجيز بما في القرآن من الأخبار عن قصص الأولين ممن لم يقرأ

كتابا ، ولا عرف تاريخا ، ولا خلط من يعرف ذلك ، فإنه يمكن عود الضمير على النبي

- صلى الله عليه وسلم - .

ثم نبه إلى أن من جحد وجوده - صلى الله عليه وسلم - أو جحد تحديده

بالقرآن وتعجيز الخلاق به فقد جحد الأمر الضروري الثابت بخبر التواتر ، ولو فتح

إنكار ذلك لساغ إنكار البلاد النائية والأشخاص الماضية .

وانتهى إلى أنه لا معنى للمباحثة في مواطن الضرورات .